سلسلة الأبحاث (6)

مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

خطاب المرأة

تساؤلات راهنة وإضاءات فكرية

حُسن عبود
محمد التهامي الحراق
فاطمة قشوري
صابر سويسي
محمدن أحمد المحبوبي
خلود سعيد عامر
يسري بن الهذيلي
العربي إدناصر
مونيس بخضرة
بشرى زكاغ



سلسلة الأبحاث (6)
مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

خطاب المرأة

تساؤلات راهنة وإضاءات فكرية

حُسن عبود
محمد التهامي الحراق
فاطمة قشوري
صابر سويسي
محمذن أحمد المحبوبي
خلود سعيد عامر
يسرى بن الهذيلي
العربي إدناصر
مونيس بخضرة
بشرى زكاغ



خطاب المرأة - تساؤلات راهنة وإضاءات فكرية
Khiṭāb al-Mar'ah - Tasā'ulāt Rāhinah wa Iḍā'āt Fikrīyah

Author: Group of Authors
Pages: 416
Size: 14 X 21 cm
Edition Date: 2016
Edition No.: 1st
Subject Classification: 305
ISBN: 978-614-8030-14-7

تأليف: مجموعة من الباحثين
عدد الصفحات: 416
قياس الصفحة: 21X14 سم
تاريخ الطبعة: 2016م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 305
الترقيم الدولي: 978-614-8030-14-7

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشـر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

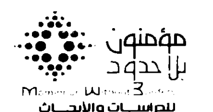
Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة البكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

تقديم

تستأثر إشكالية «المرأة» بمساحة واسعة من النقاش في مجالنا التداولي، وتظهر، أحياناً، في شكل سجال فكري بين أنصار «التحرّر»، وبين المدافعين عن أطروحة «المحافظة الدينية»، ويأخذ، في أحايين كثيرة، طابعاً فكرانياً وإيديولوجياً يصل إلى مستوى المحاكمة لنوايا كلّ طرف، ويبقى السؤال مراوحاً مكانه: ما السبيل إلى النهوض بالمرأة، والخروج من حالة الدونية؛ التي لا ينكرها أي طرف؟

ولعله من نافلة القول التذكير بأنّ نقطة البداية تكمن في نقد التصور البطريركي الأبوي السائد في مجتمعاتنا اليوم؛ والذي يمتدّ إلى قرون؛ التصور؛ الذي يُسيِّد الذكر على الأنثى، حتى إنّه قد شكّل ما قبليات تحكم أيّ فعل، أو قول ينبني على قراءة للنصوص الدينية، ويشكّل وسائط تسيج الإبداع، وتحاصر؛ بل تمنع؛ كلّ مقاربة إبداعية تخرج عن المألوف ثقافياً، وترهن، من ثَمَّ، العقل الإسلامي إلى منتجه التاريخي.

إن المواقف؛ التي تسوغ نفسها بالنصوص الدينية ترجع،

بالتأكيد، إلى طبيعة «القراءة» المستخدمة في مقاربة هذه النصوص، وفهمها. وليس ثمّة شك في أنّ هذه القراءة ذات صبغة ظاهرية حرفية تقف عند المعاني الحسية الخارجية لهذه النصوص[1]. ولسنا ننكر أننا، هنا، أمام إشكالية بنيوية لصيقة بالعقل العربي والإسلامي عموماً، ما يعني أنّ أيّ خطاب يروم إعادة الاعتبار للمرأة، ما لم يسلك مساراً شمولياً لتحرير العقل العربي، لن ينجح في التعاطي مع القضية النسوية بما يتوافق مع قيم المساواة، والعدل، والحرية.

جاء، إذاً، هذا الكتاب ليعيد تسليط الضوء على التساؤل السالف الذكر، وهو الكتاب السادس ضمن سلسلة أبحاث (مؤمنون بلا حدود)، لا ندّعي، من خلاله، الإحاطة بتفاصيل الإشكالية، بقدر ما نروم، من خلاله، إعادة الاعتبار للمدخل المعرفي، بعيداً عن المصادرات الفكرانية؛ لذلك سيجد القارئ في ثناياه مقاربات متعددة تختلف منطلقاتها، ونتائجها، كما تختلف زوايا النظر عند كلّ باحثة، أو باحث، ممن تفضّل ببحثه، وأسهم بوجهة نظره. ويكفينا شرف فتح النقاش العِلْمي الحر والمختلف.

نستفتح هذا الكتاب بحوار علميّ حول النسوية العربية مع الباحثة اللبنانية الدكتورة حُسن عبود؛ التي اختارت مسلكاً بحثياً في

(1) راجع: جدعان، فهمي، تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م، ص77.

القضية النسوية، زاوجت فيه بين القراءة التأويلية التأصيلية للمسألة النسوية من منطلق نبوة مريم عليها السلام، وبين القراءة التفكيكية التحليلية للخطاب النسوي السائد في جغرافية العالم الإسلامي.

وفي السياق التحليلي النقدي نفسه، تناولت الباحثة المصرية خلود سعيد عامر (المرأة في الخطاب الإسلامي المعاصر: إشكالية اللغة والثقافة)، وقد اشتمل مجال بحثها على الفضائيات، ومواقع التواصل الاجتماعي في إطار التحولات؛ التي تعرفها المنطقة العربية عامةً، ومصر خاصة، مع ما أفرزته هذه التحولات من تنامي الخطاب الديني، وبروز المشروع السياسي الإسلامي في مواقع السلطة.

أما الدراسة الثالثة، فهي للباحث المغربي محمد التهامي الحراق، يتناول من خلالها ما يسميه «الإحراجات»؛ التي تخترق الخطاب الديني حول قضية المرأة، واقفاً عند خصائص هذا الخطاب، ومنطلقاً، في الوقت ذاته، من مداخل منهجية، يروم، من خلالها، التخفيف من «الانشراخات» الروحية والمعيشية الناجمة عن المقاربات الاختزالية السائدة في هذا الخطاب.

ثم جاءت الدراسة الرابعة للباحثة التونسية يسرى بن الهذيلي بعنوان: (المرأة العربية ونمطية الصورة)، تلامس، من خلالها، الباحثة، بالتحليل والنقد، الأسس الثقافية والإيديولوجية؛ التي ينبني عليها التمايز بين الرجل والمرأة؛ وهي الأسس؛ التي تشكّلت، من خلالها، الذاكرة التاريخية، وما استتبع ذلك من تفسيرات دينية جاءت مشوهة، وبعيدة عن المعنى.

تتقاطع الدراسة السابقة، في زاوية النظر، مع ما كتبته الباحثة التونسية فاطمة قشوري، حيث تناولت صورة المرأة في مخيّلة الفقيه والمحدث، من خلال (**الموطّأ**) للإمام مالك، و(**الجامع الصحيح**) مسند الإمام الربيع. فانطلاقاً منهما استخلصت الباحثة ماهيّة المرأة في ذهن المحدّث والفقيه، متجلّية في ملفوظات مُؤَلِّفِه؛ لإدراك مدى المقابلة بين المرأة والرجل.

وفي السياق ذاته، أيضاً، تأتي دراسة الباحث المغربي العربي إدناصر: (منازل المرأة بين المخيال الفقهي والمقاصدية الجديدة)؛ لتعيد تسليط الضوء على الأسس الثقافية للانحسار؛ الذي أصاب العقل الفقهي، إزاء التنظير لقضايا المرأة، المحكوم، في نظر الباحث، بأخلاق القبيلة، والتفكير الذكوري، كما لم يفت الباحث الوقوف عند اللحظات البارزة في تاريخ المدارس النقدية المعاصرة، وتشكلات ما أسماه «المقاصدية الجديدة»؛ التي تقارب قضايا المرأة من زاوية جديدة.

الدراسة السابعة ضمن هذا الكتاب للباحث التونسي صابر السوسي تسبر أغوار العقل الغربي، وتمثّلاته للمرأة في الخطاب الصوفي، باعتبار أنّ هذه الموضوعة قد شغلت حيّزاً مهماً من التفكير في الوسط الأكاديمي الغربي. وقد سعى الباحث إلى إبراز هذا التفاعل الغربي مع التراث الصوفي، معتمداً، بالدرجة الأولى، على أعمال آنا ماري شيمل وكاتيا بواسفون.

بينما اختار الباحث الجزائري مونيس بنخضرة تقديم قراءة في فلسفة إمام عبد الفتاح إمام النسوية، فالمرأة، عنده، كما يصف

الباحث، هي، في حد ذاتها، نص فلسفي منفتح على القراءة والتأويل، ما دفع الباحث إلى تخصيص هذه الدراسة التحليلية للرؤية؛ التي تقدمها فلسفة إمام عبد الفتاح باعتبارها رؤية حداثية تسترعي الاهتمام والتفكير.

الدراسات السالفة لها طابع تنظيري تحليلي يتناول قضايا المرأة في ارتباطها العام بالعقل الإسلامي، بينما تأتي الدراسات التالية، لتنخرط في سياق البحث الاجتماعي المحلي، فمساهمة الباحث الموريتاني محمذن بن أحمد بن المحبوبي تقارب الإكراهات المجتمعية؛ التي تحيط بالمرأة الشنقيطية، من خلال المجموعات الإفتائية، ويروم بها الباحث استكناه هذه المدونات الإفتائية، واستفتاح المغلق منها، بينما اختارت الباحثة المغربية بشرى زكاغ أن يكون المغرب المجال الاجتماعي لبحثها، ضمن دراستها المعنونة بـ: (ثقافة المجتمع وتمكين المرأة العربية من المشاركة السياسية)، تعيد، من خلالها، الباحثة قراءة مسار التطور التاريخي للوعي بأهمية المشاركة السياسية للمرأة المغربية، والصعوبات؛ التي تعترض القبول بالمرأة شريكاً سياسياً في البناء الديمقراطي.

قد نتفق، أو نختلف؛ مع كثير من الطروحات المتضمنة في هذه الدراسات، غير أننا لا ننكر جديّتها، وعمقها المعرفي في تناول قضية المرأة، كما أننا، في الوقت ذاته، ننبه القارئ الكريم على أننا، ها هنا، نرغب، وبشدة، في المساهمة في التأسيس لأعراف الاختلاف المبني على صدقية السؤال، والتعدد الفكري،

والتداول الحر. وهذا المسلك هو الكفيل، في نظرنا، للتأسيس لقيم الحداثة المعرفية، ونبذ قيم الجمود الفكري.



«نبوة مريم»
المدخل إلى النِّسْوية العربية

د. حُسن عبود[1]

حاورها عبد الله إدالكوس

مدخل:

اختارت الباحثة اللبنانية حُسن عبود مسلكاً في البحث في قضايا المرأة يجمع بين التفكيك والتأصيل؛ فهو، من جهة، تفكيك للخطاب العربي؛ الذي يصدر عن بينية ذكورية تختزن قيم التراتبية الجنسية، في انطلاقه، بوعي، أو بغير وعي، من مبدأ أفضلية الذكر على الأنثى كموجّه «ما قبلي» للمعرفة؛ التي تصدر عن العقل الديني العربي.

وهو، من جهة ثانية، خطاب تأصيلي تروم به الباحثة تأصيل ما يمكن اعتباره خطاباً جديداً لإنسية منفتحة، تشكّلت قاعدته

(1) باحثة لبنانية، دكتوراه في الدراسات والفلسفة الإسلامية.

الأساسية في محاورة النصوص الدينية، وتسليط الضوء على المنسيّ منها، يبرز ذلك في بحثها الأساسي حول نبوّة مريم عليها السلام.

مساهمة منّا في التنوير الفكري في المجال العربي، يأتي هذا الحوار مع حُسْن عبود لتسليط الضوء على القضية النِّسْوية بشيء من التفصيل والجِدَّة.

س1: في بداية هذا الحوار، نودّ أن تقدم الدكتورة حُسْن عبود نفسها للقارئ العربي.

كاتبة وباحثة في الفكر الإسلامي، وقضايا المرأة العربية المعاصرة، اجتهدت، في رسالة الدكتوراه في علوم القرآن حول (**السيّدة مريم في القرآن الكريم**)، في فهم تكوين القرآن الكريم؛ عملية التواصل بين صاحب البلاغ والمجتمع المتلقي، وفهم تطوّر الخطاب حول السيدة مريم بين السور المكية الشعائرية، والسور المدنية الحجاجية.

وقمت بتفكيك المُسْتويات اللغوية والبلاغية، والروائية لهذه النصوص، إلى جانب نقد التفاسير الكلاسيكية والمعاصرة في مسألة عقدية؛ من أجل إعادة قراءتها، وتأويلها.

هذه النصوص حول شخصيةٍ تُعدّ مسيحية أولاً، ونسائية ثانياً، احتفى بها، في المرحلة المبكرة من الدعوة إلى الإسلام، وأسماها؛ علماء القرآن الكريم فترة «الرحمن». علمت، فيما بعد، أنّ مجموعة نصوص القرآن الكريم (كوربس) تعكس عملية

التواصل (بين صاحب البلاغ والمتلقين من المسلمين الأوائل)، وتطوّر خطاب الدعوة إلى الدين الجديد، بما قد يتخطّى فترة الرحمن؛ أي: الفترة؛ التي استدعت فيها الموضوعات المسيحية ومفتاحها الرحمن كاسم لله، إن نحن لم نصرّ عليها. فهل نترك فترة الرحمن، أو ننسخها، علماً بأنّ الفاتحة (بسم الله الرحمن الرحيم) هي شهادة المؤمن للإسلام. هذا على مستوى الموقف من اسم الله (الرحمن)؛ الذي يعكس قيمة كقيمة الرحمة الإلهية المتناهية؛ فماذا عن الموقف تجاه المرأة الوحيدة في القرآن الكريم؛ التي تملك قوة الاسم، والتسمية، وتعبّر عن الرمز الأمومي بامتياز، فقد وجدت، وهذا ما لم أذكره في الكتاب، أن مريم توارت من حياة المسلمين والمسلمات.

فتح النصّ المقدّس على الفهم هو العتبة الأولى للدخول إلى عالم النص، وفهم موقفه من أيّ مسألة، والقيام بإعادة القراءة لعملية تأويلية طويلة لفهم تعدّد المعاني وتمايزها، مع ما يتلاءم من تطوّر العلوم الدينية، والنظريات الأدبية النقدية، ونظرية استقبال النص بحسب التكوين الثقافي والفكري للمتلقّين في عصرنا هذا، هو ضرورة حيوية للنهوض بالفكر الإسلامي المتأزّم، وهذا هدفي من البداية.

ترجمتُ عملي إلى اللغة العربية، ونشرته دار الساقي، عام (2010م)، ومن ثَمَّ عدت إلى النسخة الإنجليزية الأصلية لإعدادها للنشر، وصدرت عن (دار راتليدج) إنجلترا، عام (2014م)، عن سلسلة عنوانها: الدراسات الأدبية للقرآن الكريم.

وكان يرأس تحريرها أندرو ريبن، واليوم، كما علمت، يرأس تحريرَها أستاذُ الدراسات القرآنية في جامعة تورنتو وليد صالح.

تابعت البحث في الدراسات القرآنية لتوسيع رقعة الحفر؛ التي قمت بها، ولبرهنة بعض الفرضيات؛ التي كانت تجلّت لي، ولم أقدّم لها حججاً عِلمية كافية لتثبيتها، ونُشِرَتْ هذه الدراسات في مجلّات تعود إلى أعمال مؤتمرات في جامعة (لايبزغ) وجامعة (غوتنغن) الألمانيتين، وستجمع بكتاب في المستقبل القريب. كما أنّي أعمل على إصدار كتاب عن السيدة مريم في القرآن الكريم، يكون أبسط في طرحه، وأقرب إلى القارئ العام (المسيحي، والمسلم)؛ الذي سمعته مراراً يتمنى لو أضع مؤلفاً أبسط يتناول القضايا الكلامية (اللاهوتية) مباشرةً.

«محاضِرة دون حدود»، إلى جانب التعليم في جامعة الهايكزيان، في بيروت، بشكل غير منتظم؛ أحاضر للمجتمع الأهلي، والمراكز الثقافية في مختلف المناطق اللبنانية، أو تلك المؤسسات؛ التي تهتمّ بالحوار بين المسيحيين والمسلمين. وللأسف لم تلتفت إلى عملي الهيئات الإسلامية التعليمية، ربّما لعدم إيمانهم بفكرة إدماج رمز أمومي مسيحي في دائرة الدراسات الإسلامية؛ ليعزّز منطلق دراسات المرأة في التدريس الأزهري، أو المقاصدي الأكاديمي. ولديَّ كثير من القصص على كيفية استقبال موضوع السيدة مريم في الداخل اللبناني، والبلاد العربية. حاضرت في البلاد العربية في (منتدى الفكر العربي) في عمّان، وكلية الآداب في جامعة القيروان، ومكتبة الإسكندرية، والمعهد

الفرنسي في دمشق، وكنيسة السريان في حلب، والنادي الثقافي في سلطنة عُمان، وآخرها النادي الأدبي في الرياض. ولا أزال أقوم بهذه الرحلات لتبادل العلم، والحوار، والتعريف بالمنطلق المعرفي؛ الذي أعمل عليه، وعلى تطويره لتقريب النصوص والنفوس إلى الفهم الصحيح. ولكون منطلقي الفكري علمياً لا يهادن العقائد؛ التي تعمل على الحطّ من النفس البشرية، ولا يهادن الفكر السلبي، أو الانهزامي، وعلى المستوى نفسه يحترم جداً الإيمان ببعده الروحي الكبير، ويعجب بالجانب الصوفي للإسلام. ولي دراسة مهمّة عن (لقاء علم التصوّف بعلم النفس في مجموعة الرموز في سورة الكهف) قُدِّمت في مؤتمر القيروان حول (الرمز الديني، والنصوص) شباط/ فبراير (2014م).

شاركت في مؤتمرات عديدة حول الدراسات الإسلامية في جامعات ألمانيا خاصة؛ كالمؤتمر العالمي بالمشاركة بين جامعة غوتنغن وجامعة الأزهر حول (المعرفة والتعليم من صدر الإسلام إلى نهاية العصر العبّاسي: أسسها التاريخية وأثرها في الحياة المعاصرة) المنعقد في جامعة غوتنغن ألمانيا (1-5 تشرين الأول/ أكتوبر 2011م)؛ حيث قدمت بحثاً بعنوان: (الجملة الاعتراضية)، (وليس الذكر كالأنثى)، و(ثقافة المفسّر وزمانه).

وشاركت في مؤتمرات عربية حول الدراسات الإسلامية، والنقد الأدبي، أذكر منها: مؤتمر التأويلية للجمعية النقدية الأدبية في مصر كانون الأول/ ديسمبر (2010م)؛ حيث قدمت ورقة في محور التأويل والدراسات القرآنية بعنوان: (قصة مريم والتناص

بين القرآن والإنجيل). وآخرها مؤتمر النِّسْوية والمنظور الإسلامي: آفاق للمعرفة والإصلاح؛ حيث عرضت (بيبلوغرافيا اتجاهات عامة وأساسية لنِسْوية إسلامية عربية المنشأ) (17-18 آذار/ مارس 2013م). كلّ هذه الأبحاث منشورة في كتاب، أو مجلات عائدة إلى المؤتمرات.

ناشطة في تجمّع الباحثات اللبنانيات، وهو تجمّع داعم للدراسات؛ التي تقوم بها الباحثات في لبنان، والبلاد العربية، ويقوم بنشاطات عديدة، من أهمها: إصدار الكتاب السنوي حول موضوع معين. وقد قمت بالمشاركة مع د. أمل حبيب ود. رضوان السيّد ود. آمال قرامي بإعداد، وتحرير الكتاب الأخير (2013-2014م) حول (اللاعبون في الثورات العربية: تعبيرات، وأشكال مبتكرة) (دار جداول، 2014م) وعقدت ندوة حول الكتاب في معرض الكتاب العربي الأخير (58) في بيروت يوم (8 كانون الأول/ ديسمبر، 2014م).

وشاركت أيضاً بعدد من الدراسات في الكتاب السنوي لتجمع الباحثات، أذكر منها دراسة نقدية للداعية الإسلامية زينب الغزالي: (السجن للنساء أيضاً: زينب الغزالي، وأيّام من حياتي) في حفريّات، وتحريّات: حيوات نساء عربيّات. كتاب باحثات 10 (2005-2006م). ودراسة حول (الخطابات المتباينة للنِّسويّة والإسلام والخوف من الازدواجية في المعايير) في النساء في الخطاب العربي المعاصر، كتاب باحثات 9 (2003-2004م).

ناشطة في حركة «درب مريم» الداعمة للسلم الأهلي في

لبنان، حيث شاركت في تأسيس حركة «درب مريم» مع زميلات مسيحيات ومسلمات لنشر ثقافة الود والسلام بين اللبنانيين. تعتمد هذه الحركة، بشكل رئيس، على السياحة الدينية الداخلية، حيث تستدعي هذه الحركة مفهوم الزيارة، وتفعيلها في المناطق؛ التي عاشت الاقتتال الطائفي خلال الحرب الأهلية، والتي انتهت عام (1992م)، ولم يتح لها فرصة اللقاء مع الفريق الآخر، والحوار معه.

وجدنا -نحن اللبنانيات واللبنانيين- بسبب الفرز المناطقي والطوائفي، أننا بتنا لا نعرف بعضنا. هذه الرحلات الموسمية تعرّف، وتشجّع، وتزور باستمرار «الآخر» للبدء بعملية الاعتراف به، والتصالح معه، لإعادة صفة التعايش المشترك بين اللبنانيين؛ الذي اشتهر به هذا الوطن الصغير.

منسّقة نادي «كلّنا قرّاء» في مركز «وايك» الثقافي. وعملية التنسيق تقوم على اختيار كتاب، واختيار قارئة، أو قارئ لمراجعة الكتاب، ومتابعتهما للتأكّد من الإلمام بكيفية مراجعة كتابٍ ما. فمراجعة الكتاب، سواءً أكان كلاسيكياً كرواية (حي بن يقظان) لابن طفيل، أم حديثاً كـ: (أرق الروح) للناقدة الأدبية يمنى العيد، ليس بالسهل. لكن حين ينخرط المجتمع في عملية القراءة، ويجتمع حول القراءة للجميع، نسهم في بناء «مواطنين، ومواطنات جدداً».

س2: كتاب (السيدة مريم في القرآن) هو أشهر أعمالك، تناولت، من خلاله، نبوّة السيدة مريم عليها السلام. ما الذي يمكن أن يشكّل الجديد في المسألة؟ ولماذا السيدة مريم بالضبط؟

تناولت نبوّة مريم (عليها السلام)؛ لأنّها تشكل مسألة عقائدية على أعلى مستوى. وقد أثار هذه المسألة العقائدية الفقيه الظاهري ابن حزم الأندلسي، والمفسّر القرطبي الأندلسي صاحب التفسير الكبير، ودافع عنها. فقمت بقراءة استجابتهما لمسألة نبوّة مريم، و«تلقّي النساء الوحي من الله» بوساطة الملائكة.

وقد اعتمد المفسّرون الأندلسيون والمشارقة، في نقاشاتهم، على حججٍ مستمدّة من داخل النصّ (القرآن) وخارجه (أدبيّات الحديث والسيرة). وقدمت إضافة علميّة، تعكس، لأوّل مرّة في تاريخ علوم القرآن وتفاسيره، اهتمامات العصر بقضايا المرأة و«النوع» (الجندر)، وبالنقد الأدبي النِّسوي. من حيث أبديت شجاعة في حوار هؤلاء المفسرين، فكشفت هذه القراءة النقديّة حضور الخطاب القرآني بالنسبة إلى أكثر النساء هيبة في القرآن الكريم، وحدود قراءات المفسّرين، التي تجاوزت علامات «نبوّة مريم»، التي، كما بدت لي، رؤية لا تنفصل عن رؤية المساواة الروحيّة والأخلاقية بين الرجل والمرأة في الخطاب القرآني.

لقد قام كلّ من ابن حزم والقرطبي بتقديم الشواهد النصيّة على «تلقّي مريم الوحي من الله عزّ وجلّ بالتكليف، والإخبار، والبشارة»؛ لذلك ارتبط ذلك الوحي بمفهوم النبوّة. ومشاركتي في هذه المسألة كانت بإبراز، حسب الشاهد القرآني، دور مريم الجينيالوجي المهم في ربط سلالة الأنبياء (من ذريّة آدم إلى ذريّة إبراهيم) ﴿بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾ [آل عِمرَان: 34]. وقد ساعد هذا الاجتهاد على طرح فرضيّة نبوّة مريم؛ التي ترتكز، بالدرجة

الأولى، على نسب عيسى لأمه، التي سمّي باسمها، فقد اقتضى، بسبب غياب الأب، والحاجة إلى إبراز طبيعة عيسى البشريّة، وتجنّب أيّ إيعاز لأبوّة الله تعالى له، انتساب عيسى إلى مريم. لذلك، إذا افترضنا صحّة هذا النسب الأمومي، والإرث النبوي، كما يبدو في سورة آل عمران، هو سلالة من الأم الكبرى (امرأة عمران) إلى الأم (مريم)، فيصبح عيسى نبيّاً باصطفاء الله لآل عِمـران ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾ [آل عِمـرَان: 34]. وهناك دليل منطقي آخر على سِمة نبوّة مريم المتضمّنة في الإحالة القرآنيّة لـ: «أخت هارون» لأسباب «نموذجيّة». وقد دُعيت «مِيريام»، أخت هارون وموسى في سفر الخروج، «النبيّة الأولى أخت هارون» (سفر الخروج 15: 20-21).

وعالجت مسألة الصلة المباشرة بين حالة النبي محمّد ﷺ المعنويّة والنفسيّة، في بدايات دعوتِه إلى التوحيد، والتكليف السماوي له، وبين دراما قصّة مريم، ووجدت تشابهاً بين حالة مريم وحالة النبي، فـ: مريم، مثلُ محمد، تتلقّى الرسالة؛ التي تصلها شخصيّاً عن طريق مثول الملك لها؛ ومثلُ محمد تشعر مريم بالعزلة، واتّهام القوم لها بسبب اصطفاء الله لها لتضع ما ستحمل به؛ ومثلُ محمّد وأتباعه تشعر مريم بالخوف، والجوع، والعطش، وعدم الأمان، لكنّ الله يقف إلى جانبها دفاعاً عنها ضد الذين يتّهمونها بهتاناً. وهذا، في النهاية، ما يتمنّاه النبي محمّد لنفسه ولقومه من الخلاص، وتدخّل الله لإنقاذه مع قومه في شدّتهم، ومحنتهم. وهنا، بطبيعة الحال، مغزى قصص الأنبياء

بجملتها، وهذا ليس بالجديد على قراءتنا للقصص القرآنيّة، إنّما الجديد، والجدير بالذكر، في هذا الاستدعاء، التماثل بين حال النبي ودراما قصّة مريم؛ التي عرّفها المقراني، في دراسته **(تأمّلات مريميّة)**، بالتجربة الحياتية على الصعيد الشخصي:

- لقد كانت مريم يتيمة كفلها زكريا، وكذلك كان محمد يتيماً كفله جدّه عبد المطّلب. وهناك تعاطف شديد مع اليتم في القرآن الكريم: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ﴾ [الضّحىٰ: 6].

- يقابل تعبّد مريم في المحراب تحنّث محمد في غار حراء، وكلاهما تحضير روحي لتلقّي البشارة بالكلمة، وحملها، وتحمّلها.

- هناك تجانُس بين عذرية مريم وأميّة محمّد؛ فمريم حملت بكلمة من الله بالغلام (يسمّى عيسى)، ولم يمسَسْها بشر ، ومحمد حمل كلام الله، وتلقّى البشارة (بالقرآن) دون معرفة بالكتابة .

وعذرية مريم أمر محسوم لسببين؛ الأول أن الروح لا يمكن أن تلقّح غير امرأة عذراء، والثاني أن الاتّصال بالألوهيّة لا يمكن أن يكون إلا عن طريق عذريّ، أو وعاءٍ طاهر. وتتّصل أُميّة محمّد، بالدرجة الأولى، بعدم معرفته بالكتب المقدّسة، فقومه من «الأميين».

- إنّ المبشّر بالكلمة في كلتا الحالتين هو روح القدس، الملك جبريل؛ الذي يظهر بشكل رجل. إنّ سؤال مريم المندهش للرسول: ﴿قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾

[مَريَم: 20] يقاربه الاستنكار التعجّبي؛ الذي جعل محمّداً يردّد في كلّ مرّة يطلب منه الملك القراءة فيجيب: «ما أنا بقارئ!».

يقابل مخاض محمد في حمل (القرآن) مخاض مريم في حمل (الكلمة)، وتوصيلها أمام النخلة؛ وإن كان الفرق شاسعاً بين مخاض طويل الأمد (دام ثلاثاً وعشرين سنة)، ومخاض قصير الأمد (قد لا يتعدّى الدقائق)، فالعبرة هنا بالتجربة، والاستعداد. والقياس بين مفهوم الوحي المتواصل من أمّ الكتاب، ومفهوم التوالد المتّصل بعضه ببعض في جينيالوجيا الأنبياء، قد برز في الصورة البيانيّة الخلّاقة؛ التي رأت في تنزيل (القرآن) من (أم الكتاب) واحداً مع ولادة «الطفل» من مريم في سورة آل عمران.

إذاً يتماثل صراع النبي محمد ﷺ مع قومه بصراع مريم مع قومها؛ ما يجعل مريم مثالاً للرسول مثلها مثل باقي الأنبياء. والعجيب في تماثل الرسول هذا (التماثل) مع مريم؛ ليس لأنه يتماثل بأنثى، بل لأنّه يتماثل بمريم لا بعيسى، حيث كما سبق أن أكّدنا، لا تظهر لعيسى قصّة في كلّ السور المكّيّة، ما يعني أنّ محمّداً تماثل بشخصيّة نسائيّة ومسيحيّة (كما تزوّج زوجته خديجة الأولى من بيئة نصرانيّة) لا بشخص المسيح عيسى ابن مريم؛ الذي لقّب برسول الله وكلمته [آل عمران: 45]. وبما أنّ مريم حملت بالكلمة، وحمل محمّد القرآن، وبما أنّ الكلمة هي عيسى الموحى بها إلى مريم، كذلك القرآن هو كلمة الله إلى محمد الموحى بها، ألا يقاس، عندئذ، عيسى بالقرآن، وتقاسُ مريم

بالرسول محمّد ﷺ؟! عندها لا مجال للتعجّب من تماثل الرسول بشخصيّة نسائيّة «نبيّة» سبقت محمّداً في تلقّي الوحي من الله.

نحن، اليوم، لسنا في عصر النبوّة والأنبياء؛ بل في عصر «غوغل» و«الواب»، والتواصل المعرفي الإلكتروني السريع. ولسنا، هنا، في صدد التعويض للنساء المسلمات بحجّة أنّه كان لديهم نبيّة تلقّت الوحي من الله تعالى، وتقاس تجربتها في حمل الكلمة بتجربة نبي الله ورسوله ﷺ في حمله القرآن، لكن هذا الاجتهاد يعني الكثير لنا، لاسيما النساء المسلمات المقصيات من دوائر المعرفة الرسمية الدينية، والنساء المسيحيات والمسلمات اللواتي يعرفن جيداً أنّ ما يتّفق عليه المسيحيون والمسلمون ضدّ المرأة يشبه بعضه بعضاً، وفي دور اللقاء الكبير بين المسيحية والإسلام؛ الذي تتصدره مريم إلى اليوم بكلّ تواضع، وثقة.

س3: هل تهدفين، من خلال مناقشتك هذه القضية، إلى تأصيل تأنيث القيادة الدينية والسياسية؟

هناك التذكير والتأنيث في اللغة العربية القرآنية، واللغة القرآنية حريصة على التوازن بين الآيات والإيقاع الموسيقي بينها. كذلك عرّفت، في دراستي، منظور المساواة الجندرية بعد أن قدّمته في طقس الحجّ على المستوى الرمزي؛ حيث يتبادل الحجّاج الرجال والنساء أدوارهما بين الطواف حول البيت؛ الذي يُعدّ رمزاً أبوياً بامتياز، والسعي بين الصفا والمروة؛ الذي يُعدّ رمزاً أموميّاً بامتياز، فالجنسان، بشكلٍ متساوٍ، يتبادلان الأدوار في هذا الطقس؛ الذي يقومان به معاً. وهذا ما أحاول أن أستدعيه من

تراثنا؛ أي: أن نعود إلى روح المساواة في التعاون بيننا، رجالاً ونساءً، وإلا نعيش حيواتنا في انفصال حاد بين العام والخاص، وحينها لا نشارك في القيادتين الدينية والسياسية.

وقد أثنى القرآن الكريم على حكم ملكة سبأ؛ التي لم تأخذ قراراً دون استشارة الأعيان، وكانت حكيمة في حماية شعبها من تهديد سليمان لهم، فلم تأخذهم إلى التهلكة، كما رأينا من الحكام العرب في العصر الحالي.

س4: المتابع لأعمالك ونشاطاتك العلمية يجدك باحثة في الفلسفة الإسلامية مسكونة برغبة شديدة في إزالة الستارة عن المنسيّ في هذه الثقافة، أقصد، بالضبط، حين يكون الخطاب بتاء التأنيث، فلماذا هذا التوجّه في الكتابة؟

لا أكتب من منطلق تاء التأنيث، ولا أعرف ماذا تقصد هنا، لكنّ التركيز على قضايا المرأة في الإسلام ينبع، ربّما، من الحاجة إلى الاعتراف بنا، نحن النساء العربيات، ونحن لسنا بطبقة، أو فئة ما، نحن نصف المجتمع. والثقافة العربية التقليدية تمارس، بشكل مستمر، ثقافة ذكورية متسلطة، ومهيمنة، وإقصائية، والأسوأ من ذلك تنشر معرفة مجزّأة، وثقافة شريرة؛ لأنها جاهلة؛ فالجهل هو الشرّ نفسه، والمعرفة هي الخير نفسه. هنا لا أقصد أن الجهل صيغته على التذكير، أو المعرفة صيغتها على التأنيث. فللمقدَّس سلطة عالية، وخطاب يحمل قوّة، كما يقول الناقد الأدبي الكندي نورثرب فراي في عمله على الكتاب المقدَّس، والكلمات الحاملات القوّة. فباسم المقدّس يُقترف،

اليوم، الكثير من الجرائم، وما أسهل أن يتكلم الجهلة باسم المقدّس!

س5: صنّف فهمي جدعان النِّسْوية الإسلامية في قسمين: نِسْوية إسلامية رافضة تنظر إلى خطابها من منظور علماني حداثي، وتتعرّض بالسوء للمقدسات الدينية (الله، القرآن، النبي)، وهن: تسليمة نسرين، ونجلاء كيليك، وأيان حرسي علي، ونِسْوية إسلامية تأويلية راهنت على استخدام منهجية تأويلية مشتقّة من القرآن، وهنا أدلي بنماذج من قبيل: أمينة ودود، وأسماء بارلاس، ورفعت حسن، وفاطمة المرنيسي، وأسماء المرابط. فما رأي الدكتورة حُسن في هذا التصنيف للنِّسْوية الإسلامية؟

أودّ وضع ما قسّمه فهمي جدعان في دراسته (**خارج السرب: بحث في النِّسويّة الإسلامية الرافضة وإغراءات الحريّة**) (بيروت، 2010م)، في السياق الصحيح:

يعرّف فهمي جدعان «النِّسْويّة الإسلاميّة» من جهة ما هي منهج في إعادة قراءة التاريخ الإسلامي، والنصوص الدينيّة، وتأويلها، وتأسيس حقوق النساء، والمساواة، فضلاً عن تحديد معالم «رؤية تحرّريّة نِسويّة للقرآن» لا تُخرج أصحابها، أو صاحباتها، من حدود الدين والإيمان.

ويرى محور هذه النِّسويّة ممتدّاً على ثلاثة أشكال: إلى يمين هذا المحور تقع نِسْويّة أطلق عليها اسم «النِّسويّة الإصلاحيّة»، وإلى يسار هذا المحور تقع نسويّة أسماها «النِّسوية الرافضة»، وعند وسط المحور اختار تسمية «النِّسوية التأويلية». أمّا المنظور

«السلفي» الاتّباعي، فهو يقع خارج الأشكال؛ التي تحمل مفهوم النِّسْويّة.

وقام جدعان بالتعريف بوجوه تيار «النِّسويّة الإسلامية» المتباينة بين الإصلاحيّة والتأويليّة والرافضة، حيث أخذت «الإسلاميّة الرافضة» جلّ اهتمامه بـ: «البحث العلمي المحلّل، وبالنظر المدقّق، وبالمساءلة النقديّة». ولقد اختار المؤلّف التيار المعاكس للمسلَّمات الدينية الإسلامية، ليس لتسويق الآراء المتطرّفة، كما أبدتها هذه الثلّة من نسوة «مدينة الإسلام الكونيّة»، تجاه الدين، ونبيّه، وكتابه، والمؤمنين به، لكن ربّما لإحداث نوع من الصدمة الداخليّة لدينا بسبب اللغة الوقحة، والنقد اللاذع، واللغة العنيفة؛ التي لم يتردّدن في استخدامها. وغاية اختياره لهؤلاء النِّسويَّات الرافضات، هي الاعتراف، دون مواربة، بوجه من وجوه الإسلام المعولم، ووجه من وجوه فهم الإسلام وتمثّله، أسماه جدعان: «الوجه الارتدادي أو الارتكاسي» عن الصيغة الأكثر شيوعاً ورسوخاً له في الحياة المعاصرة.

وللاستفادة من هذا الخطاب، استحضر المؤلّف لعمله الأساس القاعدي؛ الذي يقوم عليه منطق النِّسوة الرافضة، فأسماه بدقّة: «النظرة الإسلامية الاتّباعية التقليديّة»، وفق ما نطقت به النصوص الدينية المركزية الماثلة على وجه التحديد في القرآن، والسنّة، والأخبار؛ وذلك لأنّ «تمثّل» وضع المرأة، وتشكيل «الصورة»؛ التي يحيل إليها الجميع في «مشكل المرأة» في العصر

الحديث، يرتدّان، كلاهما، إلى النظرة المشتقّة من هذا الذي يسميه، بفطنة لغوية، «المجموع الفقهي النسائي»؛ الذي تنطوي عليه هذه «النصوص»، يعني: يريد جدعان ألا ندفن رؤوسنا في الرمل، أو كما نقول في العامية: ألا نختبئ وراء أصابعنا.

فيبدأ بعرض الآيات، والإشارة إليها «نصوصاً» لتأكيد قابليتها للتأويل، مع إدراج الرابط بينها وبين الإشكالية؛ التي سببتها للنساء الفاقدات حقوقهنّ الإنسانية، فدفعن ثمن هذا الخلل التاريخي الظالم؛ الذي ارتكب بحقّ عيشهنّ الكريم في الأسرة، والمجتمع، والحياة؛ فمثلاً يعرض آية «القوامة» [النساء: 34]، ويربطها بأحاديث «الطاعة»؛ التي يستند إليها «العقل الاتّباعي» في إنكار مبدأ المساواة بين الجنسين، وفي تقديم مبدأ طاعة المرأة للرجل، وفي تسويغ «ضرب المرأة»، والحقّ في «تأديبها»، ثم آية «النساء حرث للرجال»؛ التي، كما يبدو، يتأرجح المفسّرون تجاه تأويلها التأويل الصحيح [البقرة: 249].

ثمّ الآيات؛ التي أعطت الرجل حقّ الطلاق [البقرة: 236 و239] وغيرها، وتهديده المرأة نتيجة لهذا الحقّ وتعسّفه. وآية وعد الرجال «أصحاب اليمين» في الجنة بـ: «الحور العين»، ما يجعلنا، نحن معشر النساء، جواري وإماء في جنّة الرجال، ونعيمهم، إن أوّلت الآية في سياق نهائي للتنزيل؛ لأنّ الآية نزلت في الحقبة المكّية المبكّرة (الرأي لصاحبة الحوار)، وفيما بعد لم نسمع بأيّ إشارة إلى وعودٍ تخلّ بالمساواة في الجزاء والعقاب، وفي الرؤية القرآنية التوحيدية، والمقدّسة (هوليستك) على فرضية

المساواة الأخلاقية، والاستخلافية على الأرض بين الرجال والنساء.

ثمّ الحديث النبوي «**لا يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة**»؛ الذي استُغلّ تاريخياً لإقصاء المرأة من السياسة؛ والذي نقدت راويه السوسيولوجية فاطمة المرنيسي، على منهجية «علم الرجال»، أو «الجرح والتعديل»، الذي رأينا أنّ المرنيسي أسهمت في استخدامه لأوّل مرّة لصالح النساء المسلمات. ثمّ آية «شهادة» المرأة في المسائل الماليّة [البقرة: 282]؛ التي تساوي نصف شهادة الرجل، مع أنّ تطوّر التعليم، ودخول المرأة ميدان الأعمال، والمال، يفرض نسخه من المجموع الفقهي. وآية «الحجاب»؛ التي وردت في المصطلح القرآني بلغة الخمار ﴿بِخُمُرِهِنَّ﴾ [النُّور: 31]، والجلابيب ﴿جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ [الأحزَاب: 59]. ويُلاحظ اليوم في عودة «الحِجاب» بأشكاله المتنوّعة في «المدينة الكونية»، حيث يعيش المسلمون مع كمية من الاختلاف كبيرة، إنّه دخل العالم، وأثار اللغط والسجال حوله، لاسيما في دول علمانية متشدّدة كفرنسا، حتى نوقش من قبل السلطة، ومنع الحجاب على أشكاله المتعددة من دخول القطاع التعليمي، وكأنّ الأمر فعلاً يخصّ الأمن القومي.

معنى النسوية الإصلاحية:

لم ينسَ جدعان، في حدود الفضاءات العربيّة، أن يذكر روّاد ورائدات «تحرير المرأة» في تجليّاتها الأولى من ابن الخوجة الجزائري، ورفاعة الطهطاوي المِصري، إلى الإصلاحيتين ملك

حفني ناصف (باحثة البادية) المِصرية، وزينب فوّاز الكاتبة المتمصرة واللبنانية الأصل (بدايات القرن العشرين)؛ حيث أخذت «قضية المرأة» معهما في الكتابات؛ التي أصدرنها، وفي النشاطات؛ التي قمنَ بها عن طريق التشبيك بين النساء، السِّمة المطالبيّة، إلى أن وصلت المرأة العربية إلى مستوى من النضوج في طرح مطالبها، فبرزت وجوه «النِّسويّة المعرفية» مع عالمة الاجتماع المغربيّة فاطمة المرنيسي، والطبيبة والروائيّة نوال السعداوي، وغيرهنّ كثيرات من تخوم ما نلقي عليه اليوم «النِّسويّة العربيّة».

وهنا، أضيف إلى عمل جدعان ثلّة من النساء العربيات المغربيات، والتونسيات، والمصريات. أذكر، على سبيل المثال لا الحصر، الحوار الحضاري الدائر بين النساء العربيات حول المستجدّات في المفاهيم والنظريّات الحديثة في دراسات المرأة، و«الجندر» بين أميمة أبو بكر وشيرين شكري حول المرأة والجندر. وبين أميمة أبو بكر وهدى السعدي في الأوراق البحثية الثلاث؛ التي ترصد مشاركة المرأة المسلمة، وفاعليّتها في النشاط الاقتصادي، والحياة الدينية، والامتهان الطبي في حاضرة المدن العربية - الإسلامية الكلاسيكية.

وهناك مختارات من النصوص المقدّسة المرسّخة للحقوق الإنسانيّة للمرأة في الإسلام من إعداد فريدة بناني، وزينب معادي؛ هذه النصوص المختارة من المصادر الأصلية الإسلامية (القرآن الكريم، والسنّة النبويّة الصحيحة) المرسّخة للحقوق الإنسانيّة للمرأة في الإسلام، توفّر توعية للعلاقة بين مكانة النساء

في المجتمع، ومدى تمتّعهن بالحقوق الأساسيّة؛ التي تتضمّنها المواثيق الدوليّة، وبين الشريعة الإسلاميّة.

وهناك ثبت ببليوغرافي كبير من إعداد الأستاذات المِصريات أماني صالح، وزينب أبو المجد، وهند مصطفى، حول المرأة العربية والمجتمع في قرن: تحليل، وببليوغرافيا الخطاب العربي حول المرأة في القرن العشرين، ومقالة هدى السعدي حول «النِّسْويّة الإسلاميّة في مصر بين القبول والرفض».

وهناك دراسات تتناول شخصيات تاريخية أدّت دوراً في حياة النبي، ومن ثمّ اختفى تاريخُها من النصوص، والوجدان، منها دراسة السيدة خديجة بنت خويلد، زوج النبي الأولى، وأوّل من آمن به. ونجد لدى النساء شعوراً ووعياً بالتواطؤ التاريخي الإسلامي من جانب الرجال لإخفاء الشخصيّات النسائيّة القريبة من النبيّ، التي شاركت في نصرة الإسلام في المرحلة المكّيّة المبكّرة. وحاجتنا إلى استدعاء هذه الشخصيات المهمة في تاريخ الإسلام هي حاجتنا إلى النموذجي، فالنموذجي اختفى من حياة النساء باستثناء المتصوّفات (رابعة العدوية). وأهمية النموذجي أنّه يُستدعى لأهمية التجربة في حياة البشر، وارتكاز المعرفة عليها، فقد حصل، فعلاً، أنّ نموذج السيدة خديجة بنت خويلد، سيدة التجارة في الحجاز، استدعيت لدعم سيدات الأعمال السعوديات (مركز خديجة بنت خويلد لسيّدات الأعمال) في المملكة العربية السعودية، ولكسب الشرعية لأعمالهنّ التجارية من الرجال.

إنّ دراستي حول السيدة مريم في القرآن الكريم تصبّ في هذا الاتجاه، وقد اجتهدت بها في عملية تأويل طويلة للوصول إلى فهم المعنى، فأعدُّ نفسي من المسلمات التأويليات بحسب تقسيم فهمي جدعان.

ونجد في تونس مجموعة كبيرة من الباحثات في الإسلاميات كآمال قرامي في دراستها المعمّقة حول الجندر في الثقافة العربية الإسلامية، وألفة يوسف في إصداراتها حول المسائل الحقوقية السجالية في الإسلام، ودراسات نائلة سليني حول التفاسير وعلاقته بالفقه، وغيرهن. وتعدّ نساء المغرب، وتونس، ومِصر، رائدات في الدراسات التأويلية، وفي الحراك النسائي المطالبي، ولا حاجة لإعطاء أمثلة على عمق التجربة والنضال السياسي الطويل للحفاظ على حقوقهنّ ومكتسباتهنّ، فالدور؛ الذي أدينَه في «الربيع العربي» أكبر دليل على هذه الريادة؛ التي تُعدّ جزءاً لا يتجزّأ من النضال حول التغيير الديمقراطي في البلاد العربية.

إنّ مقولة ارتباط تجلّيات «النِّسويّة العربية» تاريخيّاً بـ: «الإصلاحيّة الإسلاميّة» وبالاستقلال الوطني عن الاستعمار الأوربي (كما تجلى ذلك في الحركة النِّسائيّة المِصرية) هي صحيحة. ونستطيع قراءة هذه التجليات بالتفصيل في كتاب المؤرّخة للحركة النسائيّة المِصرية مارغو بدران. هذه النِّسْوية العربية، كما يقول جدعان، «لم تحاول أن تخرق النصوص، أو تتجاوزها، أو تعقلنها، أو تستبدل بها غيرها على سبيل الرفض والهجر، أو تعديل الفهم» (جدعان، ص35). بينما بدأ «التيار

التأويلي» للتاريخ، والنصوص، في محيط «النِّسْويّة الإسلامية» الجديدة، بإعادة قراءة هذه النصوص لتأويلها من جديد، كما فعلت آمنة ودود، وأسمى بارلاس، ورفعت حسن.

وهنا، أناقش فهمي جدعان، وأقول له: إنّنا بحاجة إلى دراسة هذه المجموعة من النِّسويّات العربيات الإصلاحيات، والنِّسويات التأويليات؛ اللواتي ذكرتهنّ لنناقشهنّ، فنضيف إلى آمنة ودود، وأسماء بارلاس، ورفعت حسن، أسماء أخرى: أسماء المرابط (المغرب)، ونائلة سليني (تونس)، وأميمة أبو بكر وأماني صالح (مصر)، وغيرهنّ كثيرات... وهنّ عربيات مقيمات في بلادهنّ، ولسنَ من المهاجرات إلى الغرب الأوربي، أو الأمريكي. وهذا ما حاولت توضيحه في مقالتي في مؤتمر (النِّسْويّة والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح)، الذي عُقد في القاهرة إبّان حكم الإخوان المسلمين، والخوف من جانب النساء على مكتسباتهنّ، وتاريخ نضالهنّ لحقوقهنّ من الضياع (عقد بين 17-18 آذار/ مارس 2012م).

س6: هل يمكن الحديث عن نظرية جندرية قرآنية انطلاقاً من القراءات النسائية للقرآن، وبالضبط للآيات والسور؛ التي تتحدث عن المرأة؟

جميع الآيات في القرآن الكريم تظهر معرفة جندرية بسبب التوازن والإيقاع الموسيقي الداخلي بين الآيات، وبسبب اللغة الحريصة على المساواة بين التذكير والتأنيث. ولو لم يكن كذلك لما آمنت النساء بخطاب القرآن الكريم الموجّه إلى الذكور، كما

الإناث. هناك اقتناع تامّ لدى النساء المسلمات بأنّ الله يخاطب الرجال والنساء معاً، ولا يمكن أن يتلقى النبي الآيات الكريمة بإشارة من جبريل بأنّ هذه الآيات «خاصة بالرجال».

وقد تطرّق الخطاب القرآني، منذ البداية، إلى مسألة التحيّز، أو الحياد للذكورة في الثقافة العربية السائدة في الحجاز، وهناك حجاج صارخ مع الذين يختارون الذكور لأنفسهم، وينسبون إلى الله الإناث. فالآيات الكريمة من سورة النجم القويّة ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ۝٢٠ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ۝٢١ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ﴾ [النّجم: 19-22]، واضحة، وهذا النقد موجّه إلى ثقافة قريش؛ التي تقسّم بين الذكورة والأنوثة بشكل غير عادل ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ﴾ [النّجم: 22] فتتمنّى لنفسها الذكر، وتنسب إلى الله الإناث. وهؤلاء الإناث الثلاثة كانت تُعبد في الجاهلية كوسيطات بين الإنسان والله. هذا النقد لهذه الثقافة لا يعني أن محمداً ﷺ يكره الإناث؛ بل لأنّ الإيمان بالتوحيد يرفض أيّ ارتباط مع الله، سواء أكان ذكراً أم أنثى. وهذا المثل قدّمته لنرى أنّ الوعي بالقِسْمات غير العادلة بين الذكور والإناث هو، في وعي صاحب البلاغ، والمجتمع المتلقي، سواء من الذين آمنوا بمحمد أم لم يؤمنوا به، موجود.

وهنا، من الممكن أن ننطلق من موقف النصّ من «الحياد أو التحيز للذكورة، والاعتراف بأدوار النساء»، وتطوير هذا الموقف المقيّد بزمنه، مع الرؤية القرآنية؛ التي تساوي بين المؤمنين والمؤمنات في المسؤولية الأخلاقية، وفي القدرات على المجاهدة

الروحية، والعبادة؛ لنكشف الازدواجية في المعايير في الثقافة الذكورية، وتجزئة المعرفة في سلوك القائمين على التربية والتعليم.

س7: المتابع للكتابات النِّسْوية في العالم العربي والإسلامي يلمس، بوضوح، فقراً نظرياً، مع بعض الاستثناءات، فغالباً ما تكون هذه الكتابات مسكونة بهاجس التحرّر من البنية الفقهية الذكورية، دون الارتقاء إلى مستوى الإبداع؟ فما تقييمكم لهذه الكتابات؟

نعم، كان هناك قصور على المستوى التنظيري، وسببه تأخر دخول النساء الجامعات للتعليم العالي في شتى الميادين. الرجال كانوا أكثرَ تنظيراً من النساء في هذا الميدان العلمي، وأعطي دائماً مثالاً على ذلك القاضي قاسم أمين، صاحب كتابي (**تحرير المرأة**) (1899م)، و(**المرأة الجديدة**) (1900م)؛ الذي أصبح رمزاً لقضيّة المرأة، ذلك أنه فلسف قضية المرأة، وبيّن أثر المرأة السيئ على الأمّة لو بقيت على حالها من الأمية، والجهل، والبعد عن المشاركة في الوظيفتين العائلية، والاجتماعية. وقد حظي قاسم أمين باهتمام من قبل الإصلاحي الكبير الشيخ محمد عبده، ومن قبل الأميرة نازلي؛ التي كانت ترعى اللقاءات، والحوارات بين الشيخ محمد عبده وقاسم أمين، وغيرهم، ما حفّز، بطبيعة الحال، قاسم أمين على الخوض بالكتابة في قضية تحرير المرأة من بابها المعرفي، والعلمي الواسع.

ولنقارن بينه وبين ملك حفني ناصف (باحثة البادية)، رائدة التعليم الابتدائي للبنات في مصر، والكاتبة، والأديبة، والخطيبة

البليغة لجمهور عريض من النساء، وصاحبة عمود في صحيفة (الجريدة) لصاحبها أحمد لطفي السيّد. توفّيت في عمر الشباب (1886-1918م) بعد أن أصيبت بخيبة أمل من جرّاء زواج يعدّ خدعة. ولو أُتيح لملك حفني ناصف فرصة التعليم العالي، والمتابعة في حمل قضية المرأة لتركت لنا عملاً لا يقلّ أهمية في التنظير عن كتاب (**تحرير المرأة**) لقاسم أمين، ولقدّمت مشروعاً إصلاحياً، ونظريات في قضايا المرأة والجندر لا يقلّ أهمية عن مشروع قاسم أمين الإصلاحي، كونه يأتي من صاحبة الحق في بتّ القول في هذه القضية. وسأقدم مثالاً على نقدها للرجال الذين رفعوا راية السفور، وظنوا كلّ التأخّر عائد إلى النقاب:

«يعزون تأخر مصر المادي والأدبي إلى النقاب. أترى لو كنَّ سافرات يوم ضربت الإسكندرية بالقنابل، أكان يرتدّ على أعقابهم المحتلون؟ وهل كان ينفع إشراق وجوههنَّ في تبرئة مظلومي دنشواي؟ قد يكون حجابُنا مؤخّراً لنا بعض الشيء، ولكن لا يصحّ نسبة كلّ تأخّر له». وتقول في نقدها لمقولة: إنّ المرأة لم تؤدِّ دوراً بارزاً في الأحداث التاريخية المهمة: «لو كنت ركبت المركب مع كريستوفر كولمبس لما تعذّر عليّ أنا، أيضاً، أن أكتشف أميركا».

أشرت إلى طريقة تفكير ملك حفني ناصف؛ الموجودة في كتابها (**النسائيات**) (ط 1910م)، ليس للبكاء على الماضي الحزين، لكن لتأكيد اختلاف الأمر اليوم عن زمن قاسم أمين، وملك حفني ناصف. فقد خرقت النساء المسلمات المقيمات في

الأوطان العربية، فعلاً، أسوار المعرفة الدينية، وإن بشكل محدود في ميداني علم الكلام الإسلامي، والفلسفة الإسلامية. وقد تأخّرن، بداية، عن اليهوديات، والمسيحيات الأكاديميات النِّسويّات، والمنظّرات للنِّسْوية، بعقدين من الزمن، لاسيما في فضاء الأكاديمية الأمريكية. هناك، الآن، عدد لا بأس به من الأكاديميات النسويات والمنظّرات لحقوق المرأة في الإسلام يكْتُبْنَ باللغة العربية، وقد ذكرت بعض الأسماء من المغرب العربي إلى تونس، ومصر، وكثيرات باتت أعمالهنّ معروفة، ما يؤكّد اختلاف الزمن الحالي عن الماضي.

وسأعرض، في عجالة، النظريات الأدبية النقدية؛ التي استخدمتها في عملي التأويلي، حول الآيات القرآنية في قصة مريم بين سورتها المكية، التي سمّيت باسمها، وسورتها المدينية؛ التي سمّيت باسم عائلة مريم سورة (آل عمران). وهذه النظريات لم تنزل من السماء؛ بل هي معروفة جداً في دوائر الدراسات النقدية الأدبية: نظرية فلاديمير بروب في القصة الخرافية؛ التي تكلّم فيها عن الحافز الأدبي؛ فحين ندرس قصة تتوالد في مصادر شفاهية متعدّدة، يتطلب منا دراسة الموتيفات (الحوافز الأدبية). وهذا المنطلق طبق في دراسة القصة الأدبية في سورة مريم (من موتيف «بشارة الملاك إلى مريم»، موتيف «الدفاع عن العذراء ضد متهميها»، «الرحلة إلى الصحراء»... إلخ)، فكشف عن علاقة قوية على مستوى النصّ بين سورة مريم وبين الإنجيل بحسب لوقا، وبينها وبين الإنجيل بحسب متّى المنحول، وعلى مستوى باطن

النصّ بين بُنيَة الطريحة في سورة مريم الثلاثية، وبنية قصيدة المديح الجاهلية الثلاثية. وهذا أعدّه من الإبداع الأدبي التنظيري.

وبالنسبة إلى نظرية «الجندر»، أدخلتها في دراسة الآيات، حيث وجدت أنَّ النصّ متأزم بسبب موقف ما، فقدّمتها بطريقة إيجابية حين تكلمت على تبادل الأدوار بين الرجال والنساء في طقس الحجّ، بين الطواف والسعي؛ للتعريف بمعيار «الجندر» للتحليل بطريقة إيجابية للقارئ العربي. بطبيعة الحال، معيار «الجندر» للتحليل يتكلّم على الأدوار الاجتماعية، لكن على المستوى الرمزي لهذا الطقس، يفهم الجندر بطريقة أسهل. وبطبيعة الحال استعنت لفهم نظرية «النظم» بالعلماء المسلمين الكلاسيكيين كعبد القاهر الجرجاني، وطبقت نظرية «الأسلوبية» الحديثة على سورتي مريم وآل عمران لأفهم الشاعرية الدينية، أو هذا الإيقاع الموسيقي الداخلي للآيات، والتوازن بينها. واستعنت بنظريات «السرد» من المنظرين الأوروبيين لتفكيك أدواتها في قصة مريم، وكذلك نظرية «الخطاب» لأفهم الخطاب بين السرد والحِجاج في سورة مريم.

وفي نقدي للمفسرين الكلاسيكيين المشارقة؛ الذين رفضوا نبوّة مريم؛ بناءً على الشاهد القرآني في الآية ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓۗ﴾ [يُوسُف: 109]، فشكّكت في فهمهم للآية، وعدت إلى سياق الآية، وأسباب نزولها، فوجدت أنّ الآية لم تذكر في سياق الرجال مقابل النساء؛ بل في سياق الرجال مقابل الملائكة. وهذا هو النقد

النِّسْوي، أو هرمينوطيقا الشكّ بتعبير بول ريكور، وإليزابث شوزلير فيورنزا. ثمّ سبق وسمعت استخدامي لـ: «استجابة المفسرين وتلقيهم للنص»، وهذه نظرية القارئ- الاستجابة؛ التي تتيح مساحة من الحرية في فهم تلقّي كلّ جيل من الأجيال للنصّ بحسب المناخ الثقافي، والعلمي السائد، ولا يجعل هؤلاء المفسرين، بأيّ شكل من الأشكال، مقدسين، فلكلّ زمن رجال، ولزمننا رجال ونساء.

لقد قدمت بعض النظريات ممّا استعنت بها في دراستي التطبيقية حول «السيدة مريم في القرآن الكريم»؛ حيث لا يمكن القيام بفهم النصّ دون الاستعانة بالنظريات النقدية الأدبية والنِّسْوية. وهذا ما اجتهدت عليه في حقل يعدّ من علوم القرآن، وعلوم القرآن ناشطة في الغرب الأمريكي والأوربي أكثر منه في المشرق العربي. وهناك، بطبيعة الحال، بعض الأكاديميات اللواتي اشتغلن في التنظير، وفلسفة المفاهيم في هذا الحقل من المعرفة الدينية؛ التي تقدّمها النساء. يبقى أن تنشط هذه الدراسات في الدوائر الجامعية بشكل تتقاطع مع الدراسات الإسلامية، أو القرآنية لتدمج في البرامج التعليمية، وتُساق إلى الفهم الجديد للعقول الجديدة. وقد بدأت النساء العربيات، فعلاً، ولوج عالم الفكر، وفلسفته، ونظرياته؛ لأجل نِسوية إسلامية عربية في المدينة المحلية على غرار مدينة فهمي جدعان الكونية.

❊ ❊ ❊

المرأة في الخطاب الإسلامي المعاصر
إشكاليات اللغة والثقافة
الفضائيات الدينية ومواقع التواصل الاجتماعي أنموذجاً

خلود سعيد عامر[1]

توطئة:

استخدم مصطلح «الخطاب الديني» بكثرة مع بداية الألفية الثانية، مضافاً إلى «تجديد» ليكون موضوعاً محورياً لعديد من الفعاليات، والأبحاث. وكان الأزهر، ودار الإفتاء، وإذاعة القرآن الكريم هي الجهات المؤسسية الرسمية المخوَّل لها هذا التجديد؛ لتواكب العصر في مقابل جمود مشايخ المساجد، والزوايا، وخطاب «الدعاة الجدد»[2]، وشيوخ الفضائيات؛ التي تطلق على

---

(1) باحثة مصرية.

(2) مصطلح كان يستخدم للدعاة الذين ظهروا في هذه الفترة، وكانوا يتميزون بأنهم شباب، ولا يلتزمون بالزي التقليدي للمشايخ (من عمة =

نفسها دينية[1]. حدث هذا بالتزامن مع حراك من نوع آخر، هو دعوات «الإصلاح»؛ التي أطلقها الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم في ذلك الوقت[2]، بشعارات دعائية رنانة مثل «فكر

= وقفطان)، وأغلبهم لم يدرس في الأزهر، ولم يكن المسجد أو الزاوية ساحتهم التقليدية لدروس الدين؛ بل انتقلوا إلى الأندية الرياضية والأماكن العامة، والأهم: الفضائيات (شاع حينها أيضاً مصطلح «شيوخ الفضائيات»). بدأت هذه «الظاهرة» مع بزوغ نجم عمرو خالد، وصارت محل جدل مجتمعي مع المشكلة التي حدثت بينه وبين الإعلامي مفيد فوزي، حين اتهمه الأخير بأنه «يجيش الجيوش» في إشارة إلى تأثيره على عدد كبير من شباب الطبقات العليا. توقف استخدام هذ المصطلح، ربما لأن هؤلاء الدعاة احتلوا الصف الأول، وأصبحوا نجومه. قبيل الثورة، حدث تراشق وجد طريقه إلى الفضائيات -نذكر منها «الناس» و«اقرأ»- بين أبي إسحاق الحويني وخالد عبد الله ومحمد حسان كممثلين للدعاة التقليديين من جهة، وبين مصطفى حسني ومعز مسعود وعمرو خالد من جهة ثانية كممثلين لهؤلاء الدعاة الجدد. تنحصر اتهامات الفريق الثاني للأول بالتزمت، والتشدد، والغلو؛ ما يؤدي إلى تنفير الناس من الدين، أما الفريق الأول فيرى أن هؤلاء الشباب ليسوا فقط متساهلين، ولكن مفرطين، ويدعون إلى نزعة «مودرن» من الإسلام ما أنزل الله بها من سلطان. ومن المثير للاهتمام أن خالد عبد الله نفسه ينتمي -من حيث الظهور والمظهر- إلى هذا الجيل من الدعاة الجدد، وكذا صفوت حجازي، وخالد الجندي.

(1) بدأت مع العقد الأول من الألفية الثانية، وكانت أول قناة من هذا النوع هي «الناس» وقد لاقت قبولاً، خاصةً في الريف والمناطق ذات الدخول الأقل.

(2) تم حله بحكم المحكمة الإدارية العليا في (16 نيسان/ أبريل 2011م).

جديد، وأوليات الإصلاح»[1]. لكن دعوات الإصلاح أخفقت مع تفشي الفساد[2]، وتوحش النظام الحاكم، وخاصةً القبضة الأمنية. وكانت الثورة في (25 كانون الثاني/ يناير[3] 2011م) حتمية[4]. بالمثل، لم تلقَ دعوات تجديد الخطاب الديني الصدى المطلوب، ولم تنجح في صد الأفكار المتشددة، والمتطرفة، ومنعها من اختراق العقل الجمعي للمصريين.

وجاءت ثورة يناير لتعطي صوتاً لمن لا صوت لهم، وطالبت المجموعات الاجتماعية المختلفة بمساحتها في هذا المجال العام؛ الذي أضحى، بفضل دماء الشهداء، وتضحيات المصابين،

---

(1) كان أحد شعارات المؤتمر العام التاسع للحزب عام (2007م).

(2) وذلك باعتراف رموز النظام أنفسهم، وربما جاءت أشهر عبارة في هذا السياق على لسان زكريا عزمي عندما كان رئيس ديوان رئيس الجمهورية، وعضو مجلس الشعب: «الفساد في المحليات للرُّكب».

(3) وجب التذكير أن «الحدث» event؛ الذي أطلقته صفحة «كلنا خالد سعيد» على موقع التواصل الاجتماعي فيسبوك في أعقاب هروب زين العابدين بن علي من تونس إلى السعودية، كان في الأساس يوماً للغضب ضد التعذيب المنهجي؛ الذي يمارسه جهاز الشرطة، واختير يوم عيد الشرطة (25 كانون الثاني/ يناير) لهذا السبب. وكانت الهتافات المتفق عليها بين القوى السياسية المختلفة تطالب برحيل حبيب العادلي؛ وزير الداخلية، بالإضافة إلى بعض المطالب الاقتصادية والاجتماعية. ولكن الجموع التي شاركت باغتت الجميع، وظهر هتاف «يسقط يسقط حسني مبارك» مدوياً مع بداية المسيرات.

(4) الجدير بالذكر أن أحد أشهر رسوم الحائط (الجرافيتي) والشعارات التي ظهرت مع الثورة «كن مع الثورة» تم تنفيذه أولاً خلال الدعوة لإضراب (6 نيسان/ أبريل 2008م).

والثوار، متسعاً للجميع، وأصبح بحق «الشارع لنا»[1] بعد أن كان مقتصراً على النظام، والمُختارين من قبله، والمُقرّبين له، والمنتفعين منه؛ ممن وجدوا لأنفسهم مكاناً.

وكان بين هؤلاء من اصطلح على تسميتهم بـ: «إسلاميين»، ممن يدَّعون أن الإسلام هو شريعتهم، وأسلوب حياتهم. لكنهم، وهو ما يخفى على البعض، ويتعمد البعض الآخر إخفاءه، ليسوا مجموعة متجانسة، أو كتلة منسجمة، يمكننا وضع مسمى واحد لها، فبين جماعة الإخوان المسلمين وذراعها السياسي حزب «الحرية والعدالة»، والدعوة السلفية وذراعها السياسي حزب «النور» فجوات فكرية، وإيديولوجية، وسياسية كبيرة تكاد تكون متناقضة. وربما عكس مشروع الدستور، وردود الأفعال عليه هذه الثنائيات، فبينما أيده الإخوان المسلمون، وبادروا بالدفاع عنه لكونه يضع الشريعة، ومبادئها، وأحكامها، ومن ثم هوية المجتمع، وعقيدته، وصمام أمانه كما يروجون، في صدر اهتماماته، رفضته بعض التيارات السلفية لكونه لا يناصر الشريعة بما يكفي، وكما هو مطلوب، ومتوقع من «رئيس إسلامي» هو «المرشح الإسلامي الوحيد»[2] في انتخابات الرئاسة. وتلا ذلك

(1) أحد أبرز الشعارات الثورية، وهو مأخوذ من أغنية لماجدة الرومي من فيلم «عودة الابن الضال» إخراج يوسف شاهين، وإنتاج (1976م).

(2) جاء هذا نصاً في عدد من المواضع أثناء الحملات الانتخابية للجولة الأولى لانتخابات الرئاسة: لقاءات تلفزيونية، وصحفية، ومؤتمرات انتخابية؛ على لسان قياديين في جماعة الإخوان المسلمين، وحزب الحرية والعدالة، ومسؤولين في الحملة، ومرسي نفسه.

تراشقات لفظية بين الطرفين، وصلت ذروتها في أعقاب استبعاد خالد علم الدين؛ القيادي في حزب النور، من منصب مستشار الرئيس لشؤون البيئة، عندما اتهم حزب النور حزب الحرية والعدالة بالعمل على «أخْوَنة الدولة»، وأعلن عن تقديم مستندات رسمية إلى الرئاسة تثبت ذلك.

زخر المجال العام بكل هذه الأفكار، وغيرها، دفعة واحدة، وتعرّى المجتمع المصري أمام نفسه، ومرآته، وضميره قبل أي شيء، وبقي سؤال اللحظة الراهنة: من أنا؟ وبدت محاولات الإجابة عنه كلها مضطرة لإلغاء ما عُد مكوناً رئيساً من مكونات الشخصية المصرية، أو على أقل تقدير، مضطرة لإعادة ترتيب هذه المكونات من حيث الأهمية.

يُعنى هذا البحث برصد، وتحليل، وتفكيك الخطاب الإسلامي المعاصر، وخاصةً ذلك المستخدم في فضائيات دينية من مثل «الحافظ»، «الناس»، «الرحمة»، «الحكمة»، «ماريا»[1]، وذلك المتداول؛ الذي يحظى بزخم على مواقع التواصل

(1) لا تخضع قناة «اقرأ» ذات التمويل السعودي لمثل هذا التصنيف عادةً، على الأقل لا تُصنف مع قنوات «الناس» و«الحافظ» و«الرحمة» و«ماريا» على سبيل مثال، ولذا لم تدرج ضمن نطاق هذا البحث. لا يتطرق البحث أيضاً إلى قناة «أزهري» والتي أطلقها الأزهرالشريف في محاولة للتصدي لفوضى الفتاوى والدعاة، ولا قناة «الرسالة» الأقل ذيوعاً في مصر، ولا يصنف قناة «مصر 25» الناطقة باسم حزب «الحرية والعدالة» وجماعة الإخوان المسلمين كقناة دينية.

الاجتماعي، وخاصةً: فيسبوك، وتويتر، ويوتيوب، في الفترة؛ التي سبقت ثورة كانون الثاني/ يناير (2011م)، وحتى وقت الانتهاء من كتابة هذه الورقة، من منظور نسوي، وباستخدام أفكار ميشيل فوكو (1926-1984م)، ونظريات تحليل الخطاب النقدي، ومدارس فلسفية، ونقدية مثل: التفكيكية، والمادية الثقافية، والتأريخية الجديدة.

ويحاول البحث فهم علاقات هذا الخطاب بما يعرف بـ:المجال العام، أو الحيز العام، ومن ثم علاقات القوة، والسلطة، وبذلك تتقاطع فيه علوم السياسة، والاجتماع، واللغة، والأدب، واللسانيات، وفروعها. وليس معنياً على الإطلاق بإلقاء الضوء على وضع المرأة في الإسلام، لكن تجدر الإشارة إلى أن الباحثة تنطلق من تصور، وفهم عُرف بأنه «وسطي» أو «صحيح»[1]، لكن ربما يعده البعض «تقدمياً»[2] عن دور المرأة في الإسلام، وكيف ساهمت الأجيال المتلاحقة من المسلمات في نشر الدعوة، وبناء المجتمع، على الرغم من سقطات

---

(1) تستخدم هذه المصلحات عادةً بالإشارة إلى مؤسسة الأزهر لفصلها عن التيارات الدينية المتشددة (يستخدم مصطلح «الوهابية» بكثرة في هذا السياق)، أو للإشارة لفهم عموم المصريين على مدار تاريخهم للإسلام في مقابل دول الخليج على سبيل المثال.

(2) لأنه غالباً ما يرتبط في الخريطة الإدراكية الجمعية بالنسوية وحقوق المرأة، وما توسم به من أنها دعاوى «غربية» و«مستوردة» و«دخيلة على المجتمع».

التاريخ؛ الذي غالباً ما يُكتب بأقلام الرجال، وعن الرجال فقط، وإغفاله لدورهن. والباحثة بذلك متأثرة بأفكار متعددة لهبة رؤوف عزت، وآمنة نصير، وأمينة ودود، ونصر حامد أبو زيد، وفاضل سليمان، وآخرين، بالإضافة إلى بعض تيارات النسوية الإسلامية.

نظرة عامة:

يقع معظم الخطاب الإسلامي المعاصر، بشكل عام، وبغض النظر عن استثناءات قليلة، في إشكاليتين: إما أنه يرى في المرأة فتنة تمشي على قدمين، أو أنه لا يراها أصلاً، ولا يرى في وجودها أي أهمية على الإطلاق، إلا في تحصين الشباب، والحفاظ على النسل المسلم. أما السياسة، والمجال العام فيجب ألّا تكون في اهتمام المرأة من الأساس؛ بل مجال اهتمامها هو الخاص، وليس العام؛ البيت، والأسرة فـ: «بيت المرأة مملكتها»[1]. ومازالت آية القوامة للرجل[2]، وأحاديث: «**ما أفلح قوم ولوا أمرهم لامرأة**»[3]

---

(1) تستخدم هذه الجملة عادةً في سياقات اجتماعية مختلفة فيما يتعلق بالإشكالية المزمنة عمل المرأة، لكنها كثيراً ما تستخدم حالياً أيضاً في الخطاب الديني.

(2) ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النِّسَاء: 34].

(3) عَنْ أَبِي بَكْرَةَ ﷺ قَال: «لَقَدْ نَفَعَنِي اللهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ، فَأُقَاتِلَ =

و«**ناقصات عقل ودين**»[1] متداولة بمعناها الحرفي، والاختزالي على الرغم من الآراء، والتفسيرات الأخرى؛ التي تعطي وزناً للسياقات، والخصوصيات الزمنية، والثقافية، والاجتماعية، بالإضافة إلى الآيات القرآنية، والأحاديث الأخرى من صحيح السنة.

كان من الحتمي إذاً ربط هذا النوع من الخطاب، وهو الأعلى صوتاً، ومن ثم الأكثر انتشاراً، بعلاقات الهيمنة، والقوة، والسلطة داخل المجتمع؛ الذي يحاول، حثيثاً، إسكات صوت المرأة. وتجلى هذا في «معركة»[2] الدستور مادياً ورمزياً، حيث عكس ضعف، إن لم يكن غياب، تمثيل المرأة في الجمعية التأسيسية لوضع الدستور، ووضع المرأة في المجال العام،

= مَعَهُمْ. قَالَ: لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَّكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتَ كِسْرَى قَالَ: لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُم امْرَأَة». رواه البخاري (4425)، والنسائي في «السنن» (8/ 227).

(1) جاء في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: خرج رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- في أضحى، أو في فطر، إلى المصلى، فمر على النساء فقال: «يا معشر النساء، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن». قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟» قلن: بلى. قال: «فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟» قلن: بلى. قال: «فذلك من نقصان دينها».

(2) عدّها كذلك مؤيدو ومعارضو الدستور قبل أن تتحول إلى معركة فعلية عند قصر الاتحادية بالقاهرة، ومسجد القائد إبراهيم بالإسكندرية.

وأوضحت الصورة الفوتوغرافية الشهيرة لأحد مؤيدي الإعلان الدستوري/ الدستور/ الرئيس من المنتمين للتيار الإسلامي، وهو يضع يده على فم المناضلة اليسارية شاهندة مقلد في محاولة لإسكاتها؛ تصوّرَ هؤلاء عن دور المرأة بشكل عام.

اللغة والخطاب والسلطة:

مفردة «الخطاب» في المعجم العربي هي ابتكار قرآني، فأقدم وثيقة باللغة العربية وردت فيها هذه المفردة هي القرآن الكريم، حيث استعملت في ثلاث آيات ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [صٓ: 20]، و﴿إِنَّ هَـٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ﴾ [صٓ: 23]؛ ﴿رَّبِّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ٱلرَّحْمَـٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾ [النّبَإ: 37] على التوالي، إلا أن استعمالها بقي في الإطار الدلالي اللغوي. (الحاج، 2012م)[1].

سطر عبد الرحمن الحاج تعريف الخطاب؛ الذي اعتمده، وانطلق منه في بداية كتابه، وهو يتناص ويتقاطع بشكل كبير مع منطلقات هذه الورقة:

أما مفهوم الخطاب في هذه الدراسة فإنه يرجع بشكل أساس إلى العلوم الاجتماعية الحديثة، وتحديداً البحوث اللسانية، ذلك أن مفهوم الخطاب فيها يقدم منظوراً تحليلياً أكثر ملاءمةً للتحليل الكلي، كذلك فإن البحوث اللسانية الحديثة منحت مصطلح الخطاب (Discourse) زخماً جديداً في الدراسات اللغوية،

(1) وضع الحاج نصوص الآيات في الهامش، وليس في متن الفقرة.

والأدبية، والفلسفية، ودفعت به إلى حيز التداول على أوسع نطاق، ليس بوصفه مصطلحاً تقنياً فحسب، بل بوصفه نظرية، وأداة تحليلية.

نتعامل هنا مع الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية لغوية متصلة بموضوع ما، بكل ما يقتضي ذلك من كونه حدثاً يقتضي أثراً تجاوز الأثر الإجمالي إلى الأثر الإنشائي، وتواصلاً لغوياً يتكون داخل سياق ما، حيث يصبح السياق جزءاً من مفهوم الخطاب ذاته. (الحاج، 2012م).

وتهتم نظريات الخطاب بالتغيرات الصغيرة في كيفية التعبير عن الأفكار لغوياً، وكذلك بالسياق العام الحالي، والسابق، «أي: خطاب ليس أثراً مباشراً فورياً للسياق المنتج له، بقدر ما هو، بالإضافة إلى ذلك، تواصلاً مع خطاب أسبق يستمد منه مرجعيته، ومن خلاله يكتسب مشروعيته» (أبو زيد، 2004م).

إن الخطاب إذاً، كما يُعرفه تايسون، هو: «اللغة الاجتماعية؛ التي تنتجها ظروف ثقافية معينة في وقت ما، ومكان ما، لتعبّر عن طريقة معينة لفهم التجربة الإنسانية» (تايسون، 1999م)[1].

والاهتمام بدراسة الخطاب، إذاً يحيلنا إلى ما هو أبعد من اللغة، إلى المجتمع بمعناه الواسع، ومن هنا كان علم اللسانيات الاجتماعية.

(1) ترجمت الباحثة كل الاقتباسات المأخوذة من المراجع الأجنبية.

الخطاب بهذا المعنى يرتبط كليّاً بـ: «رؤية للعالم» (world view)، بمعناها الفردي، وليس الأنتربولوجي الاجتماعي، صحيح أن الخطاب ليس معرفة (knowledge) خالصة بالضرورة، غير أنه يستخدم المعرفة في إطار رؤية العالم، حيث تبدو المعرفة جزءاً من رؤية العالم، ورؤية العالم تبدو بدورها الجزء الآخر من المعرفة ذاتها، وعبر هذا المزج تولد سلطة الخطاب، إذ يرتبط الخطاب بشدة، بهذا المعنى، بمفهوم السلطة (authority) بمعناها الاجتماعي، والسياسي بوصفها مجموعة علاقات قوة تفعل فعلها في العالم، إذ «تتمفصل السلطة، والمعرفة»[1] في الخطاب حيث تمثل السلطة أثراً للخطاب، الأثر المنظور إليه في نهاياته القصوى، وحيث إن السلطة ذاتها أيضاً تولد المعرفة، وتنشئ الخطاب في سلسلة غير متناهية من تبادل الأدوار. كما يتجاوز الخطاب، بهذا المعنى، حدود النص ليكون عابراً للنصوص في شكل دائم، فهو مرتبط بالموضوع، وأطراف الخطاب. (الحاج، 2012م).

وتعد أفكار فوكو مفيدة جداً في فهم سياق الخطاب، وعلاقته بتشكيل المجال العام، أو «المساحات الاجتماعية» (ويسنانت)، وظهرت بوضوح في كتابيه (**الكلمات والأشياء**) و(**نظام الخطاب**). و«الخطاب هو المصطلح؛ الذي صاغه الباحثون لتحليل نظم

(1) يحيلنا الحاج في الهامش إلى كتاب فوكو: إرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة وتقديم مطاع الصفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990م، ص108.

الفكر، والأفكار، والصور، والممارسات الرمزية الأخرى؛ التي تُشكِّل ما نسميه، بشكل عام، وفقاً لعلم أنتربولوجيا الثقافة» (ويسنانت)، الخطاب من أساليب ممارسة السلطة، وربما يكون أحد أهم أدواتها.

فالخطاب لا يعكس الأفكار فقط، ولكنه ينتجها أيضاً، ومن ثم له دور فاعل في التغييريات؛ التي تطرأ على المجتمعات، وحركة التاريخ بشكل عام. «ما يكتبه ميشال فوكو في ولادة العيادة على سبيل المثال، هو كيف استطاعت الثورة الفرنسية أن تقلب، وبشكل مباشر، قواعد تشكل الخطاب الطبي فارضةً عليه أهدافاً، وشروطاً جديدة للنطق في المؤسسة، أي، ممارسة إدراكية نظرية جديدة» (غرو، 2008م).

فالخطاب عند فوكو ليس بنية إدراكية، أو لا شعورية ذات طابع فكري خالص، تنمو، وتتطور وفق ديالكتيك داخلي خاص فحسب، وإنما هو أداة، ووسيلة لقوة. كذلك تتبناه مجموعة أفراد داخل المجتمع يتمتعون بأهداف، ومصالح مشتركة، ويمثلون نسيجاً اجتماعياً، وثقافياً متميزاً داخل المجتمع الإنساني، في لحظة تاريخية محددة. وقد استفاد فوكو من أفكار الفيلسوف الألماني فريدريش نيتشه بخصوص إرادة الفعل، والقوة في ربطه لمفهوم الخطاب بالقوة داخل المجتمع، وسعيه نحو الهيمنة، والاقتصاد.

وسيراً على خطى نيتشه الفلسفية، يرفض فوكو إمكانية وجود معرفة موضوعية بالتاريخ، كما أنه يرفض وجود حقيقة موضوعية ذات طابع عقلاني، فهو يرى أن الاختلاف بين الخطابات لا

يكمن في مدى تمثل إحداها لحقيقة الموضوع الموضوعية، وإنما في الخطابات؛ التي يتمتع بها الخطاب داخل الفضاء الاجتماعي، والثقافي. ويكتسب الخطاب قوته من خلال قوة، وهيمنة الطبقة الاجتماعية، أو الشريحة؛ التي تتبنى ذلك الخطاب، وتماسكه، وتطرحه بصفته خطاباً رسمياً.

وبذلك يدخل فوكو البعد التاريخي على مفهوم الخطاب، ويجعله المرجعية المعرفية الرئيسة؛ التي تقوم بتنظيم، وترتيب الممارسات الاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والاقتصادية لمجتمع معين داخل حقبة تاريخية محددة. (الطائي، 2006م).

في محاولة للإجابة عن السؤال الضمني: لماذا يجب أن نتوقف عند اللغة، والخطاب، يوجز عبد السلام المسدي، ببلاغة شديدة تليق باللغويين، الأمر برمته، «اللغة سلطة في ذاتها، والسياسة هي السلطة بذاتها، ولذاتها... السياسة هي السلطة الحاضرة، واللغة هي السلطة الغائبة» (المسدي، 2007م).

والعلاقة بين اللغة والخطاب من ناحية، والسلطة من ناحية أخرى واضحة للعيان. فعلى طريقة فوكو، السلطة هي التي تنتج المعرفة[1]، ومن ثم اللغة المستخدمة، والخطاب السائد،

---

(1) من الملاحظ أن المجتمعات السلطوية فقط هي التي تحتاج -أو بالأحرى يوجد بها- وزارة للإعلام (أو «الإرشاد» في عهد جمال عبد الناصر مثلاً، أو «المعلومات» في مجتمعات مختلفة)؛ السلطة هي التي تحدد ما يجب على المواطنين معرفته -وبأي صيغة (لغة أو خطاب)- وما يجب إخفاؤه. ولذا كان من أهم أطروحات فوكو كما =

والمهيمن. ومن هنا كان الاهتمام بدراسة الخطاب الديني، فهو من ناحية خطاب السلطة الحاكمة بكل ما يحمله هذا من قوة، وسيادة، وهيمنة، وتحكم في مقتضيات الأمور، ومن ناحية أخرى هو خطاب ديني يضفي بعداً مقدساً على كل ما يقدمه، على طريقة الكنيسة الغربية في العصور الوسطى «ده كلام ربنا». هو خطاب نهائي يقدم القول الفصل، ولا يترك للمتلقي مساحة لقول آخر بعد قوله، فهو الخطاب الأوحد الصحيح؛ الذي يقدم الحقيقة الإلهية المطلقة (بالألف، واللام). فإذا اجتمع في الخطاب أداة السلطة، وهذا البعد المقدس صار حرياً بنا التوقف عنده كثيراً.

المرأة في الخطابات الدينية:

في بحثها المُعنوَن «حول مواقف القوى السياسية، خاصة الحركات الإسلامية، والحركات الدينية، من تمكين النساء في البلدان العربية»، تعدد هبة رؤوف عزت أربعة استراتيجيات أساسية تتبناها، وتؤسس عليها التيارات السلفية موقفها المناهض «لمواطنة متساوية للمرأة». وتعطي هذه الاستراتيجيات الأربعة وزناً كبيراً للخطاب، والتأويل.

1- استراتيجيات مفاهيمية: ترتبط بالخلط بين مستويات المفاهيم القرآنية، وتقديم مفهوم القوامة باعتباره السلطة الأعلى للرجل في المجتمع الإسلامي من ناحية، ما يعطل مفهوم

= جاء في القوة/ المعرفة أنه ليس علينا فقط دراسة الإطار والبناء العام لأي نظام، لكن أيضاً ما تم استبعاده منه.

الولاية، ومفهوم الاستخلاف، وهم أساس الرؤية الإسلامية للمواطنة، ومن ناحية أخرى فإن تأويل مفهوم القوامة باعتباره سلطة أحادية مطلقة، دون أي قياس على النصوص القرآنية، ودون اعتبار الممارسة النبوية لهذا المفهوم.

2- استراتيجيات توظف أصول الفقه بشكل غير دقيق، وغير عادل، فتتبنى التغليب في الخطاب القرآني، وتفترض أنه موجه للرجال ما لم تدل قرينة على دخول النساء فيه، وتقدم سد الذرائع على القرآن الكريم والسنة النبوية، وتتوسع في استخدام الإجماع الأصولي لتولية النساء في العصر الإسلامي الأول مناصب سياسية، ودبلوماسية باعتباره دليلاً على الرغم من أن الترك ليس حجة. ويجتهد هذا الخطاب في مناقضة حجج الخصوم بالتمسك بقراءة مشوهة للنص الشرعي، يناقضها منهج أصول الفقه ذاته، فهي تتجاهل أسباب النزول، ولا ترصد تطور التشريع القرآني، والنبوي، فهو «تأويل مضاد»، وليس التأويل الأصولي إذا شئنا الدقة.

3- استراتيجيات خِطابية جدلية اختزالية في التعامل مع التاريخ، ومع الواقع، فتتم من ناحية الإشارة إلى التجربة النبوية، وانتقال المرأة من وضع الجاهلية إلى وضع المجتمع الإسلامي، وحركتها في ميادينه المختلفة، لكن من ناحية أخرى لا يتم تفعيل هذا التصور في الواقع الراهن، أو استخدام القياس في الاجتهاد بشأن وضع المرأة، وحقوقها السياسية في المجتمع الحديث، ذلك أن تصورات المجتمع الحديث ذاته غير متطورة بالقدر

الكافي من البداية، لكي يتم تقديم رؤية عن مشاركة المرأة فيها. ولا يوجد، من ناحية ثانية، وعي بمشاركة المرأة في الواقع، والأفق المتاح لها في التيارات الأخرى، من الناحية الفكرية على الأقل، على الرغم من عدم التمثيل الكافي في الكوادر، والدوائر، والمستويات الحزبية لدى التيارات كافة، والمحصلة هي وضعية للمرأة في تصور الحركات السلفية تضعها دون الواقع المتاح لها، وهي مفارقة تجعل التصور الإسلامي؛ الذي بدأ أفقاً تحررياً ونهضوياً للمرأة يتحول إلى أفق تقييد، ومصادرة لحريات، وحقوق أساسية بالمعيار الإسلامي، وبمعيار العصر.

ومجمل الأمر أن علاقة التيار السلفي بقضايا المرأة يدور في الاحتفاظ بنسق فقهي قديم دون اجتهاد، والدوران في دائرة رد الفعل مع المستجدات، وسيادة عقلية المؤامرة، ومبدأ التضاد، والجدلية مع الأطروحات العلمانية، فإذا دعت الأخيرة إلى عمل المرأة، تحفَّظَ الإسلاميون، وإذا دافع العلمانيون عن حق المرأة السياسي، صدرت فتاوى تحرّم ترشيح المرأة فى المجالس النيابية، مع اتهام الطرف الآخر في هذه المسائل بالتآمر، والعمالة، والصهيونية، والماسونية، والصليبية.

4- استراتيجيات براجماتية تضع قضية المرأة ضمن أجندات سياسية، ففي حين يمكن الاجتهاد في قضايا المرأة، وتطوير رؤية معاصرة تترجم، وتفعل النسق الإسلامي؛ الذي أعطى المرأة حقوقاً متساوية في المجتمع الإسلامي الأول، وضمنت النصوص الملزمة هذه الحقوق، أضحت قضية المرأة محكاً للصراع

السياسي، وإثبات المفارقة، والمفاصلة المبدئية بين التيار السلفي وغيره من التيارات، ليس خارج المرجعية الإسلامية، مرجعية سياسية فحسب، بل داخل هذه المرجعية ذاتها، حيث جرى نوع من المزايدة في «المحافظة»، والتضييق على المرأة داخل التيارات. ومن الطريف أن الذين أفتوا بمنع دخول النساء السياسة، عادوا فأفتوا بجواز دخول القوات الأجنبية أرض الجزيرة، على الرغم من أن للمنهج السلفي موقفاً متشدداً من تلك القضية، فالتشدد له اعتبارات سياسية في التحليل، والتحريم، تعصف بالفقهي، حتى الجامد منه، لصالح السياسي. (عزت، 2005م).

وعلى الرغم من أن هبة رؤوف عزت تطّرح ما تسميه مواطن التباين بين التيارات السلفية، وجماعة الإخوان المسلمين فيما يخص الموقف من المرأة، والخطاب حولها، فجماعة الإخوان، بشكل عام، أكثر تسامحاً مع المرأة، إن جاز التعبير، و«على الجانب الآخر نجد أن تيار الإخوان يتخذ موقفاً مبدئياً يناصر حصول المرأة على حقوقها السياسية، ويقبل فقهاً واجتهاداً، صاغه علماء معاصرون من داخل الحركة، أو من القريبين منها»، إلا أن نظرة تحليلية أعمق على أدبيات، ومنطلقات جماعة الإخوان لا تقودنا إلى النتيجة نفسها.

نشرت جماعة الإخوان مؤخراً «المشروع السياسي لسورية المستقبل: رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية» أكدت فيه على التماثل الإنساني بين الرجال والنساء، والتمايز في بعض الأدوار المتعلقة بالأمومة والأنوثة، مع تكامل بين الجنسين في

المجتمع، ورأت أن الذي يهدد الأمة هو ظلمات ثلاث: التغريب، والتقاليد، والغلو، لكنها عادت، وأكدت أن البيت هو الأساس بالنسبة للمرأة، وأن المشاركة العامة تكون لمن تقدر، وتستطيع، وأن للمجتمع فائض جهد المرأة، وهو ذات الهاجس؛ الذي نجده في كتابات الإخوان منذ حسن البنا؛ أي: الاقتناع الفكري بالمساواة الإنسانية، والقلق من انهيار جبهة الأسرة، وكأن الأسرة هي جبهة المرأة وحدها، وكأن الخروج العام ليس دعماً للأسرة، فهناك تقسيم حاد بين الخاص والعام، وبين الأسري والسياسي، وتقسيم في الأدوار راسخ في العقلية، على الرغم من الاقتناع بالاجتهادات المختلفة الداعمة لدور المرأة السياسي.

إن هذا التراوح قد يعكس تردداً في موقف الإخوان بقدر ما يعكس قلقاً على تعرض النساء لما يتعرض له الرجال من سجنٍ، وتعذيب، ويتضح في الحاجة، كل مرة يذكر فيها الحق السياسي، إلى التأكيد على الدور الأسري، حتى في البيانات السياسية؛ التي تتطلب الاختصار، كما أنه من الطرائف وضع المرأة قبل الحديث عن الأقباط، وليس في مفتتح البيان، أو المنشور، أو برنامج الإصلاح. وهو استبطان، من ناحية، لهجوم المخالفين من أن مشروع الإخوان السياسي متأزم حول هاتين النقطتين، ومن ناحية أخرى يضع المرأة مع الأقباط، وكأنها فئة، أو أقلية، وهو ما لا ينطبق على المرأة، ناهيك عن عدم تطابق هذا الموقف مع الموقف من الأقباط في نظر تيارات عديدة. وهي مشكلة في النسق، والهيكل الفكري، وخرائط القضايا وتقسيمها الذهني

بعيداً عن المضمون؛ الذي يؤكد المساواة، لكن لا تعكسها السياسات الفعلية للتيار معظم الوقت. (عزت، 2005م).

إن الفصل بين الأسرة والمجتمع، بين المجال الخاص والمجال العام، محوري، وحتمي إذاً، حتى وإن ادّعوا، وإن كان عن صدق، غير ذلك، فمجمل خطابهم أنه لا أحد ينكر الدور؛ الذي تلعبه المرأة، لكن «البيت هو الأساس»، والمشاركة في الحياة العامة هي الاستثناء، وليس القاعدة، ولمن تستطع إليه سبيلاً. وحتى المبرر؛ الذي صاغوه، القلق، والإشفاق على المرأة من تحمل تبعات الولوج إلى مضمار المجال العام، والعمل السياسي من احتمالات التهديد، والاعتقال، وما شابه، إن هذا المبرر يبطن خطاباً ذكورياً بامتياز، ويمنع عن المرأة حق الاختيار، والقرار، وتحديد المصير، وتحمل مسؤولية ذلك.

أما في غير السياسة والمجال العام، فعموم الخطاب الديني لا يتوجه إلى المرأة إلا في أضيق الحدود، فهو ليس خطاباً مهيناً للمرأة، بل خطاباً لا يعترف بحقها الكامل في الوجود. إن ما يوجه إلى المرأة هو ما له علاقة بأحكام الصلاة، والصيام، والوضوء، والطهارة، والغسل مثلاً، وقد اصطلح على تسميته «فقه المرأة»، ويتم التركيز فيه على وجوب طاعة الزوج، بالإضافة إلى الموضوع الأثير، وهو الحجاب؛ الذي به يحدث كل الخير، ودونه تصيبنا كل الشرور[1]؛ وبسببه تدخل المرأة الدرك الأسفل

(1) انتشر ملصق للإخوان المسلمين في أواخر التسعينيات يؤكد أن «سفور المرأة سبب الهزيمة في حرب فلسطين».

من النار، وتعلق فيها من خصلات شعرها هذا، أو تدخل الجنة مع النبيين، والصديقين، والشهداء، وحسن ذلك رفيقاً.

أما فيما يخص العقيدة، والإيمان، والإحسان، وما إلى ذلك فنادراً ما يتوجه الخطاب الديني إلى المرأة. لا نتحدث هنا عن ضمير المخاطب، مثلاً، بصيغة الذكر (أنتَ)، والأنثى (أنتِ)، ولكن فيما يخص الموضوعات المتناولة، والأمثلة، فدائماً ما يخاطب الخطاب التقليدي الرجل ذا المسؤوليات الجمة في العمل، أو الشاب الباحث عن فرصة، ويتلمس طريقه في الحياة، ولا يخاطب السيدة، أو الفتاة في الظروف نفسها، ولا يتناولهن حتى على سبيل الإشارة إلا فيما ندر.

حتى الدعاة؛ الذين يشتهرون بموقف متعاطف مع المرأة؛ فإن خطابهم لا يحمل أي إشارة إليها، ففاضل سليمان، مثلاً، يتحدث برحابة شديدة عن تكريم الإسلام للمرأة، وموقفه التقدمي جداً منها بالمقارنة بوضعها في الجاهلية، أو الأديان، والمجتمعات السابقة على الإسلام، لكن مجمل خطابه لا يذكرها في غير هذا الموضع. المرأة إذاً مجرد عنوان لحلقة ما، أو كتيب صغير، أو قسم على موقع إلكتروني، وباقي المحتوى كله مخصص وموجه للرجل، والرجل فقط.

إن الأكثر من ذلك أنه في المرات النادرة؛ التي تذكر فيها المرأة تكون بسبب العلاقة بذكر ما، فهي إما زوجة (زوج)، أو أم (ابن)، أو ابنة (أب)، أو أخت (أخ). وأي «أخت» أو «ابنة» سوف تكون زوجة لأحدهم في المستقبل القريب، وأم نتمنى أن

تنجب صلاح الدين هذا العصر، لكنها غير موجودة بشكل مستقل، غير موجودة بكينونتها امرأة فقط، وأي فتاة غير متزوجة، وتتولى أمر نفسها ليس لها أي وجود في مثل هذا الخطاب.

والملفت أن هذا النمط من الخطاب طاغ، وسائد، لا يختلف فيه الدعاة الرجال عن الداعيات، بل إن بعض الداعيات تفوقهن على نظرائهن في هذا الصدد. فقررت الداعية رضوى أم معاذ مثلاً أن «الست بفطرتها بتحب إن هي تبقى حاسة إن هي عايشة في طاعة رجل. إن هي عايشة في سلطة رجل هو اللي مسؤول، وهو اللي يُسأل، وهو اللي يُحاسب»[1]. وعلى المستوى الجسدي تستكمل أم معاذ أنه لا يجوز للزوجة أن تغادر منزل الزوجية إلا بموافقة زوجها؛ لأنه ربما يحتاجها في الفراش[2].

العلوم الدينية والدنيوية:

وضع الشيخ أبو إسحاق الحويني[3]؛ أحد أبرز قيادات التيارات السلفية، وأشهر المحدثين (علماء الحديث)، ما يرى أنه

---

(1) مقطع مصور موجود على صفحة «تخاريف الشيوخ» على موقع فيسبوك بتاريخ (15 كانون الأول/ ديسمبر 2012م) طبقاً لإدارة الصفحة. رابطه:
https://www.facebook.com/photo.php?v=315380051901631

(2) المصدر السابق نفسه بتاريخ (9 كانون الأول/ ديسمبر 2012م). الرابط:
https://www.facebook.com/photo.php?v=351943451571056

(3) اسمه الحقيقي حجازي محمد يوسف شريف.

القول الفصل في هذه المسألة، وبنبرة قطعية لا تترك مجالاً للجدل: «العلم بتاع الرجالة بس»، وذلك في برنامجه الأسبوعي «فضفضة» على قناة «الناس»[1]. ويوضح:

«انهارده في بعض، أو قناة من القنوات الإسلامية[2]، سمحت لأخوات منتقبات إنهم يعملوا برامج للجماهير مرئية في القناة الفضائية. واحدة بني أدمة منتقبة قاعدة قدام الكاميرا عشان تخاطب الملايين. وقالوا: أننا رأينا هذا في بعض القنوات. ما هو ده من الخبل. هذا من الخبل؛ الذي نعيشه الآن. بأي دليل تخرج امرأة على قناة فضائية تواجه الكاميرا، وتخاطب ملايين الناس في جنبات الأرض؟! وماذا عند هذه المرأة من العلم حتى تقدمه؟! العلم إنما هو للرجال. العلم بتاع الرجالة بس. أي امرأة، مع احترامي يعني،... مهما صعدت هي مُقَلِّدة، وعامية. مفيش امرأة دارسة العلم على أصوله تعرف تفرّع صح، وتعرف تستنبط صح،

(1) مقطع مرئي (فيديو) على الموقع الإلكتروني يوتيوب بعنوان «أبو إسحاق الحويني العلم للرجال فقط والنساء جهلة ولا يفقهون شيئاً» ورابطه:

http://www.youtube.com/watch?v=s1bS4gitoS0&feature=related

والمقطع نفسه مع أول جملة على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=MthtOISUJ3s بعنوان «العلم للرجال فقط أبو إسحاق الحويني» بتاريخ (2 آب/أغسطس 2009م). كثر تداوله في أعقاب الاستفتاء على التعديلات الدستورية في آذار/مارس (2011م)، وظن كثيرون خطأً أنه من حلقة جديدة.

(2) يقصد: قناة «ماريا».

وتعرف تخرّج صح، وتعرف الحديث صحيح، ولا ضعيف. مفيش الكلام ده. مفيش واحدة أنا أعرفها على الأقل، وأنا أعرف تقريباً معظم المُعلِّمات اللي بيعلموا في مصر، من الأسئلة اللي بيسالوني إياها، والكلام ده. فأنا عارف مستواهم. نفع الله عز وجل بهم كثيرات من الأخوات. آه ممكن تقعد تعمل مجلس، درس في مدرسة، في معهد علمي، والكلام ده. ليه؟ لأن الجهل فاشي في النساء. معروف. الجهل فاشي في النساء. فأي مُعلِّمة من دول قرت كلمتين ولا تلاتة ولا أربعة لتستطيع إن ربنا يهدي بها كثيرات من الأخوات. لكن أنا عايز أفهم يعني، والأصل عندنا أن تقر المرأة في بيتها، والأصل أنها لا تخاطب الرجال إلا لضرورة، وإنها تعتزل الرجال. ده الأصل الأصيل في القرآن والسنة» (الحويني، 2011م).

لم يشفع لهن إذاً نقابهن، وهو فضل، وليس فرضاً حتى عند الكثير ممن يطلق عليه متشددين، ولن يشفع لهن أي شيء في هذا الصدد، فسيظل كونهن سيدات وصمة عار تطاردهن في حياتهن، وربما مماتهن أيضاً. ومهما اجتهدن، وأخلصن في طلب العلم ليس عندهن أي شيء مفيد لتقديمه، ولن يصلن أبداً إلى منزلة أي رجل مهما قل مستواه، أو حتى انعدم في هذه الحالة. فالعلم «إنما هو للرجال» بصيغة القصر؛ لتفيد التخصيص، والتوكيد، ثم زاد التوكيد توكيداً بإعادة الجملة نفسها بصيغة العامية، وكأنه يريد الرسالة أن تصل إلى الجميع بوضوح لا يشوبه لبس، بأن المرأة تعلم امرأة مثلها. وهذا لسبب وجيه مفاده أن الجهل تفشى بين

النساء، وكأنما أصاب داء الجهل النساء فقط دون الرجال. وكررها مرتين، ووصل بينهما بـ: «معروف» في استمرارية لتقديم خطابه كله، وكأنه حقائق علمية مثبتة، ليس فيها جدال، ولا مساحة للأخذ والرد، أو التعقيب.

وكان الشيخ، صاحب الإسهامات الجليلة في علوم الحديث، وصاحب الشعبية الكبيرة بين صفوف السلفيين، والمنتمين إلى مختلف التيارات الإسلامية[1]، قد أدلى دلوه أيضاً في مسألة اتصال النساء ببرامج تجويد القرآن الكريم[2] بأنه «منكر لا يجوز، ولا تفعله امرأة تؤمن بالله، واليوم الآخر»[3]، وذلك في الحلقة نفسها

(1) عندما وجد هذا المقطع المشار إليه طريقه إلى رحاب الفضاء العام؛ بعد أن تم نشره بكثرة على مواقع التواصل الاجتماعي، ومناقشته في البرامج التلفزيونية المختلفة، وأثار جدلاً كبيراً، واستياء أكبر، وجدت صورته طريقها إلى الحسابات الشخصية على مواقع التواصل الاجتماعي، حيث وضعوا صورة الحويني -والذي يطلقون عليه «أسد السنة»- بدلاً من صورهم الشخصية حتى بين من كانوا يلومون عليه في هذه «الفتوى»، حيث رأوا أن الهجوم على الرجل كان شديداً، واستاؤوا من السخرية، والتهكم الذي صاحبه، وأن الرجل إذ يصيب ويخطئ، لكننا أبداً ليس لنا أن ننكر فضله على علوم الحديث. جاء هذا في محادثات شخصية وعامة مع عدد من أعضاء التيارات السلفية، وجماعة الإخوان المسلمين، والمترددين على دروس العلوم الشرعية.

(2) وربما من أشهرها برنامج «كيف تقرأ القرآن؟» للدكتور أيمن رشدي سويد على قناة «اقرأ».

(3) من المقطع السابق نفسه، وأيضاً من مقطع بعنوان: «اتصال النساء ببرامج التجويد - نصيحتين من الشيخ الحويني»، ورابطه: http://www.youtube.com/watch?v=P97BRGYEb90

من برنامجه. وفيما يتعلق بالعلوم الدنيوية (في مقابل العلوم الشرعية) أفتى الحويني من على منبر المسجد بأن «كل البنات اللي في الكليات المختلطة آثمات. كلام نهائي... إحنا مش محتاجين النسوان في الكلام ده»[1]. وفي موضع آخر «ربنا عز وجل مفرضش عليها إنها تكون طبيبة، لكن فرض عليها إنها تكون أمة لله»[2].

ليس غريباً إذّاً أن نجد خالد الشافعي، والذي يُعرف نفسه على صفحته الشخصية على فيسبوك أنه كاتب، ويخاطبه من يعلق على كتاباته على الصفحة والحساب الشخصي بـ: «شيخ» ينص صراحة على تحريم ذهاب الفتيات إلى الجامعات، ويذكر في حالة (status) حذفها بعد نشرها بساعات بعد أن انتشرت انتشاراً كبيراً بأن الجامعة ما هي إلا «ماخور» كبير، لكنه لم يُحرِّم على الذكور الذهاب إلى هذا الماخور يومياً. وتبع ذلك بحالة أخرى، ربما تكون توضيحية جاء نصها:

- ذهبت الفتاة الصغيرة الطالبة في المرحلة الإعدادية مع أختها الكبرى إلى كلية الأخت الكبرى.

---

(1) من مقطع مرئي (فيديو) على موقع يوتيوب بعنوان: «حكم تعليم البنات بالجامعة أبو إسحاق الحويني» بتاريخ (29 تموز/يوليو 2009م)، ورابطه:
https://www.youtube.com/watch?v=dM8xEwq1XLs

(2) الحويني، أبو إسحاق، «مشكلة النساء العاملات» مقطع مصور رُفع بتاريخ (12 آذار/مارس 2009م)، على الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=JlfWWCV77kE

- عادت فتاة الإعدادية لتخبر جدتها بمنتهى البراءة أنها سمعت صديقة أختها تخبر إحدى صديقاتها أنها أهدت إلى زميلها في الجامعة ملابسها الداخلية؛ بعد أن قامت بتعطيرها.

- حين أخبرتني أمي بهذه القصة، وهي مفجوعة، بذلت مجهوداً خارقاً لحبس دموعي أمام السيدة العجوز، لكنني قررت أن أخرج غضبي كله هنا على الصفحة.

- فقط أريد أن أقول:

1- الجامعة في مصر أكبر شقة دعارة (اللي هيكتب فيه شرفاء هعمله بلوك عشان أنا عارف أن فيه شرفاء وشريفات).

2- عدد حالات الزنى، وحمل السفاح لفتيات الجامعة بالملايين، والعهدة على أرقام ومحاضر رسمية نشرتها الأهرام، ومن سنوات.

3- الاختلاط في الجامعة محرم قطعاً، ولا يجوز لرجل يؤمن بالله، واليوم الآخر أن تدخل ابنته كلية مختلطة قط، فضلاً عن أن تكون كليتها خارج مدينتها، فتسافر بلا محرم، أو تقيم وحدها بجوار الجامعة، وعلى هذا فكل فتاة في جامعة مختلطة تأثم شرعاً، هي وولي أمرها.

4- مش قادر أفهم ازاي راجل محترم يسمح لبنته تروح للجامعة في هذه الأجواء المنحطة.

5- ملاحظة أخيرة بالنسبة للصراصير اللي بيقولوا إسلامية، إسلامية إيه؟ أمال هي مصر دولة مش إسلامية ولا إيه؟ أحب أقولهم: لا، مصر ليست دولة إسلامية يا صراصير[1].

إن الشاهد هنا أنه لم يوجِّه كلامه للفتيات، والطالبات لينقذهن من غضب الله، وأهوال يوم القيامة، وعذاب القبر جراء ذهابهن إلى -حاشا لله- الجامعات، بل وجهه لأولياء أمورهن، الرجال طبعاً مرة بلغة فصيحة -لغة القرآن، والسنة «لرجل يؤمن بالله، واليوم الآخر»، ومرة بلغة عامية دارجة «راجل محترم». وفي المرة الوحيدة؛ التي وجه خطابه للفتيات تبعها مباشرة بخطاب موجه للرجال «فكل فتاة في جامعة مختلطة تأثم شرعاً، هي وولي أمرها». حتى فيما يخصها، فالمرأة غائبة أيضاً في هذا النوع من الخطاب؛ هي الحاضر الغائب دائماً، أو كما عبر نصر حامد أبو زيد حضورها هو «حضور ظاهري... مرتهن بالنفي» (أبو زيد، 2004م).

ولم يخلُ خطاب خالد الشافعي من لهجة القطعية؛ «محرم قطعاً» و«قط»، وقد كان في ذلك مثل خطاب الحويني في هذا الإطار، الإطار؛ الذي أشار إليه بـ: -«الكلام ده»، فكل ما يقوله هو «كلام نهائي»، والقول الفصل؛ الذي ليس بعده قول، ولا مجال للاستثناءات: «كل البنات» عند الحويني، و«كل فتاة» عند خالد الشافعي.

---

(1) رابط الحالة من على حساب خالد الشافعي الشخصي بتاريخ (2 نيسان/ أبريل 2013م):
https://www.facebook.com/khaledshafey/posts/359624740815022

عمل المرأة:

إذا كان هذا الحال مع التعليم، فما بالنا بعمل المرأة؟! فيكاد يكون من الكبائر؛ هو أصل الشرور، وسبب خراب البيوت الناتج عن عدم طاعة المرأة لزوجها. «مين اللي فرعنها، وخلاها كده، تتاطي لمديرها، وتبرم شنباتها لجوزها... فسدت البيوت، وبقم شبابنا دلوقت خرع مرع ورق»[1]. وفي موضع آخر: «في أسر كثيرة، بكل أسف، متصدعة. في مشاكل. الدفء، والحنان، ودفء التواصل بين الرجل والمرأة ولى من البيوت، وصارت البيوت عايشة على أخف الضررين»[2].

خروج المرأة إلى العمل أيضاً يعرضها إلى مخاطر أن يتعرض لها أحدهم في المواصلات، أو الشارع، أو محل العمل، فضلاً عن تبعاته من تقصيرها في حق بيتها، وتربية أولادها، وهي مسؤوليتها الأساسية. «جدير بالملاحظة في هذا الطرح؛ الذي ظاهره الرحمة بالمرأة، والإشفاق عليها أنه يتجاهل معاناة الرجل أيضاً، بل الأدهى من ذلك افتراض أن معاناة المرأة وحدها، هي التي تؤثر على الأسرة، وتربك حياتها.

إن الإشارة إلى الأسرة، في الواقع، تعني الإشارة إلى الرجل الزوج أساساً، وكأن معاناة الرجل في ظروف العمل،

---

(1) الحويني، أبو إسحاق، «مشكلة النساء العاملات»، مرجع سابق.

(2) «المرأة؟ حلقة نادرة ومهمة للشيخ أبي إسحاق الحويني» مقطع مصور من قناة «الناس» رُفع بتاريخ (7 حزيران/ يونيو 2011م)، على رابط: https://www.youtube.com/watch?v=4jBEmWNpT5k

والمواصلات العامة، غير الآدمية، معاناة لاشأن للأسرة بها» (أبو زيد، 2004م)[1].

المرأة محصورة، إذاً، في بيتها، وزوجها، وأولادها، وهذا كل إسهامها في الحياة، وليس لها مكان في الشؤون العامة. «ينبني على مقولة احترام المرأة، والحرص على حمايتها من الامتهان، القول بأن المهمة الأساسية للمرأة هي تربية النشء، ورعاية الزوج، والحرص على الاستقرار العائلي.

مرة أخرى نلاحظ محورية دور الرجل الزوج في مثل هذا الطرح، هذا بالإضافة إلى تحميل الزوجة وحدها عبء تربية النشء، حتى يكاد ينفي مسؤولية المجتمع في التربية، والتنشئة». (أبو زيد، 2004م).

التحرش الجنسي:

مع تتبع النمط السائد، والأنموذج الإدراكي، إذا استخدمنا مصطلحات عبد الوهاب المسيري، ليس من المستغرب على

(1) الإشارة هنا لطرح الفريق سعد الدين الشريف عضو مجلس الشعب؛ الذي تقدم عام (1977م) باقتراح «عودة» المرأة العاملة إلى البيت، مع حصولها على نصف الراتب. يستبطن هذا الاقتراح، والخطابان السياسي، والديني، اللذان أيداه، البيت، ومن ثم المجال الخاص، ملاذاً أولاً وأخيراً للمرأة. يربط أبو زيد السياقات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية لعام (1977م) عاماً فيصلياً على الكثير من الأصعدة، ولا يستعجب أنه شهد -تحت قبة البرلمان- أول المطالبات بانسحاب المرأة من المجال العام. ولا عجب أيضاً أن أفكار (أبو زيد) لا زالت صالحة للتعليق على الخطابات المعاصرة.

الإطلاق توقع ما على هذا الخطاب الديني السائد قوله فيما يخص التحرش، والاعتداء الجنسي، والاغتصاب، بل الاغتصاب الجماعي.

في وصف فيديو للداعية سعد عرفات حول أسباب التحرش، سطر(ت) صاحب(ة) الحساب، وهو(ي) أيضاً مدير(ة) صفحة «أنا مش هسكت على التحرش» على الفيسبوك، ما يجمع الأساطير الإغريقية بالواقع.

تقول الأسطورة الإغريقية القديمة: أن باندورا هي أول امرأة في التاريخ، خُلقت بأمر من الإله زيوس عقاباً للرجال على ذنوبهم. فبعد أن سرق بروميثيوس سر النار من آلهة الأولمب، وعلمه للبشر، قررت الآلهة معاقبة البشرية بطريقة مبتكرة، فأمر زيوس بخلق المرأة عقاباً إلهياً للبشرية، وتم منحها صندوقاً مغلقاً لا يحق لها فتحه. سيطر الفضول على باندورا، وقامت بفتح الصندوق المغلق، فأظلم العالم فجأة بعد أن كان خالياً من الشرور، وخرجت من الصندوق كل شرور العالم من نفاق، ومرض، وجوع، وفقر. أغلقت باندورا الصندوق بسرعة، ولكن قبل أن يخرج منه «الأمل»، وبهذا تحولت جنة البشر السعيدة إلى جحيم لا يطاق بسبب المرأة. والآن، رحل الإغريق القدماء، وبقيت أسطورة صندوق باندورا، فلازال في مجتمعنا من يؤمن بأن المرأة هي سبب كوارث البشرية، ولازال يوجد من يردد أنه لولا وجود المرأة لكان كل الرجال يحيون في الجنة.

لا مبالغة في ذلك، حيث أكد الداعية أن المرأة هي سبب التحرش حتى لو التزمت بالنقاب. «بدأ ربنا عز جل بـ: «الزانية» لأن المرأة هي التي تدعو إلى الإثم... أنت الداعية. اعلمي أنك السبب... لعلَّكِ خرجت بغير حاجة فسلط الله عليك هذا الذئب. انتبهي. انتبهي، وأنا أقول كلاماً أعرفه وأعيه»[1]. الملفت هنا ليس إلصاق كل الإثم على المرأة، ولكن أيضاً -في نمط متكرر- تذييل الكلام بلهجة تضفي عليه المزيد من الشرعية، وتضعه في مصاف الحقيقة المطلقة. لا يختلف هنا داعية كبير في السن بلحية بيضاء تضفي عليه وقاراً، وشموخاً مثل سعد عرفات، وآخر أصغر سناً يتفاخر بقوته، وعنفوانه، وذكوريته، ويصدر أحكاماً لا تنطوي على شك بشأن التحرش الجماعي في ميدان التحرير، أو بصورة أقل فجاجة، ولكنها تنطوي على المنطق نفسه عند عمار مطاوع؛ الذي يقدم نفسه على أنه باحث، ومدقق لغوي، ينشر في حسابه الشخصي على الفيسبوك؛ الذي يمتلئ بنقد ما يرى أنه تسيب، وتفريط عند الإخوان المسلمين، وأقام الدنيا عليهم بعد نشر أجزاء من فيلم لبعض شباب الإخوان بعنوان: «ليه أنا إخوان»، لأن من ضمن من ظهروا أخوات أعضاء في الجماعة يرتدين أغطية رأس

(1) فيديو بعنوان «على طريقة باندورا: حتى لو منقبة، انتي سبب التحرش» للداعية سعد عرفات من حلقة أذيعت على قناة الرحمة بتاريخ (11 تموز/يوليو 2010م)، ورابطه:
http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=IdaiavxFDMI

ملونة، واستفزه منهن بشكل خاص ما يسميها: «الأخت اللي بالطرحة الخضرا»[1].

أدوات المقاومة:

«ومعنى ذلك كله أن الهاجس الأساس في كل أطروحات الخطاب الديني عن المرأة هو هاجس تغطيتها، وسترها: تغطية العقل أولاً بحجبه عن آفاق المعرفة الحرة، وحجب وجودها الاجتماعي ثانياً بحبسها داخل أسوار البيت، والأهم من ذلك كله ستر وجودها الفيزيقي بالحجاب؛ الذي يعد تجسيداً رمزياً لكل معاني التغطية العقلية، والاجتماعية» (أبو زيد، 2004م). ليس غريباً إذاً أن يتم استخدام هذا الهاجس أداة للمقاومة. فإذا كان معظم الخطاب الديني للمرأة يتمحور حول الحجاب، فهذا الحجاب عينه هو وسيلة المقاومة. وأي متابع سيلاحظ بشدة موجات كبيرة من التخلي عن الحجاب بين الفتيات، والسيدات، ومنهن من التزمن به لسنوات، وسنوات. لا يصاحب هذا عادة تغير في الرؤية للدين، ولكنه يكون محاولة لترتيب الأولويات، ومحاولة فردية تصبح مع تكرارها ظاهرة جماعية لمقاومة تشييء المرأة إلى مجرد حجاب.

---

(1) على خطى صديقه خالد الشافعي، أزال عمار مطاوع هذه الحالة بعدما لامه الكثيرون لما اعتبره خوضاً في أعراض الأخوات اللاتي ظهرن في الفيلم، حيث تساءل عن الصلة التي تجمعهن بالمشاركين في التصوير ليتواجدوا معاً في المكان نفسه دون محرم، وكذلك عن جدوى ظهورهن وقد ضحكن أمام الكاميرا. رابط حساب عمار مطاوع: https://www.facebook.com/ammaronline?fref=ts

ومن الملاحظ أيضاً، مقاومة شديدة لكثير من الخطابات الدينية المستخدمة في سياقات مختلفة. وتأخذ هذه المقاومة أشكالاً شتى من استنكار، واستهزاء، ومثلما تخبرنا القاعدة الفيزيائية الشهيرة أن لكل فعل رد فعل، تجيء الردود متناسبة مع الخطاب، وفي أحيان كثيرة تتعداه حجماً. ربما يكون من أوضح الأمثلة على ذلك الحلقة؛ التي ظهر فيها الداعية محمود شعبان، واستنكر على الرئيس محمد مرسي ظهوره في حوار تلفزيوني مع مذيعة، أو حتى مبادرات فردية مثل الصورة؛ التي التقطها الناشط الحقوقي الصحفي عمرو عزت من على كورنيش الإسكندرية لجملة: «أترضاه لأختك»، وبجوارها بخط مختلف «أيوه أنا حرة».

يتوازى مع ذلك، ربما بصورة جماعية، وتنظيمية أكبر، حدة وعنف شديدان في صد ومقاومة أفعال التحرش، ولا تستسلم أغلب الفتيات الآن إلى الصمت عند تعرضها للتحرش، بل تعنف من قام بالفعل، وتضربه، وتعتدي عليه بما تطوله يدها، مع عدم تفاعل، وربما استنكار كبير ممن حولها، في أحيان كثيرة. ربما يفسر ذلك توحش هذه الأفعال نفسها، وتحولها من مجرد معاكسة لفظية إلى اغتصاب جماعي منظم في وضح النهار، لكنه أيضاً مقاومة عنيفة لخطاب ديني، ومجتمعي جعل من الفتاة الجانية على الرغم من كونها ضحية. الضحية إذاً تنتفض، وتتمرد على دورها التقليدي، وكأنها تقول للجميع: اصمتوا فقد جاء دوري الآن.

خاتمة:

المهم في مثل هذا الخطاب السائد، وما عُرض من أمثلة أنه يختصر المرأة في كونها قضية تُناقش، وفي هذه الحقيقة يشترك الخطاب الإسلامي مع ما دونه، وتحديداً الخطاب الليبرالي، أو العلماني؛ الذي يعدّه الإسلاميون نداً. فالمرأة دائماً، وأبداً مفعول به، وليس فاعلاً، وهي، وتحديداً جسدها، محل النقاش، لكنها قلما تشترك فيه. هي أخت محجبة، أو منتقبة يجب أن نخاف عليها من الليبرالية؛ التي سوف تمنعها من ارتدائه، أو أجبرت على ذلك تحت ضغط، وقهر، ويجب علينا مساعدتها للتحرر منه. تجلى هذا في الجدال على رأس أمينة نوح زوجة الراحل محمد يسري سلامة المتحدث الرسمي السابق باسم حزب النور، وعضو مؤسس بحزب الدستور، في جنازته، وعقب ظهورها في حوار تلفزيوني، احتدم النقاش، وانقسم إلى فريقين؛ الفريق الإسلامي؛ الذي ينكر على الراحل سماحه بسفور زوجته، وعدم التزامها بالحجاب، والفريق المناوئ؛ الذي تحدث بإيجابية شديدة عن السلفي المتحرر؛ الذي لم يجد حرجاً في عدم حجاب زوجته. الفريقان تحدثا عن رأسها، وشعرها، وجسدها كأنهم أجزاء قائمة بذاتها، ومنفصلة عن كينونتها هي، وتحدثا عن زوجها الراحل، غير الموجود أصلاً في هذه الحياة، ولم يتحدث أحد قط عنها هي، عما إذا كانت هي تريد أن ترتدي حجاباً أم لا. ليست مشكلة نوع خطاب متشدد إذاً، إنها مشكلة مجتمع بأكمله يتحدث عن نصفه، وليس معه، يتحدث عنه، وكأنه غير موجود، وهنا تتجلى المأساة.

المصادر والمراجع

المصادر العربية:

- لقاءات متعددة مع علي الرجال (2009-2012م).
- محاضرات وحوارات متعددة لأميرة نويرة، وعزة الخولي، وسحر حمودة، وسوزان مشعل، وعصام فتوح، وشادية السوسي بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب- جامعة الإسكندرية (2001-2012م)، ومحمد صفار بمكتبة الإسكندرية (2011م).

المراجع العربية:

- أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2004م.
- الحاج، عبد الرحمن، الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012م.

- «حول مواقف القوى السياسية، خاصة الحركات الإسلامية، والحركات الدينية، من تمكين النساء في البلدان العربية» 2005م، هبه رؤوف عزت، على الرابط:
http://www.arab-hdr.org/publications/other/ahdr/papers/2005/raouf.pdf
- الطائي، معن، «ميشيل فوكو بين التاريخية الجديدة والمادية الثقافية»، الحوار المتمدن العدد 1467 بتاريخ 20 شباط/ فبراير، 2006م على الرابط:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=57697#
- غرو، فريدريك، ميشال فوكو، ترجمة: محمد وطفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، بيروت، 2008م.
- المسدي، عبد السلام، السياسة وسلطة اللغة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2007م.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- Tyson, Lois (1999). Critical Theory Today. Garland Reference Library of the Humanities; Volume 2070. USA.
- Whisnant, Clayton. "Foucault and Discourse" A Handout for HIS 389. Retrieved from http://webs.wofford.edu/whisnantcj/his389/foucault_discourse.pdf



إحراجات راهنة حول
«مكانة المرأة في الإسلام»
نحو فهم تنويري

محمد التهامي الحراق[(1)]

ملخص البحث:

تسعى هذه الدراسةُ إلى الاقتراب التساؤلي من الإحراجات الراهنة؛ التي تخترقُ الخطاب الديني السائد حول «مكانة المرأة في الإسلام»، وذلك من خلال توصيف مناطاتِ هذه الإحراجاتِ، وطبيعتِها، وتحليل أبرزِ أنماط المقارباتِ؛ التي تطولُها. مرادُ الدراسةِ من ذلكَ بيان خصائصِ كل واحدة من هذه المقاربات، والبحث عن أكثرها إجرائيةً في اقتراح فهم تنويريّ نقدي، يتجاوز ما يقعُ فيه جلُّها من آفاتٍ معرفية، ومنهجية. هكذا، ومن أجل

---

(1) باحث مغربي.

الإسهام في تحقيق فهم تنويري كفيلٍ بتجاوز تلك الإحراجات، ومن ثم الإسهام في التخفيف من الانشراخات الروحية، والمعيشية الناجمة عنها، تقترحُ الدراسةُ لذلكَ مداخلَ ثلاثة: التمييزُ بين «الدين في ذاته» و«فهم الدين»؛ ثم التمييزُ في تناول أسئلة المرأة داخل النسق الإسلامي، بين المقارباتِ «السلفية» و«الإصلاحية» و«التأويلية»؛ ثم الدعوةُ إلى الإصغاء إلى الصوت الفكري النسائي في معالجة تلك الأسئلة، بما فيها تلك المعالجات؛ التي تتبنى «المقاربة الرافضة» أو«المقاربة الإلحادية». وفي ضوء هذه المداخل، تحاول الدراسةُ الكشفَ عن البعدِ التنويري؛ الذي يميز «المقاربة التأويلية»، قياساً إلى الآفات؛ التي تطوق المقاربات الأخرى، وهو ما سعت إلى التدليل عليه عبرَ بسط رؤية «المقاربة التأويلية» لنموذجين دالين من الإحراجات؛ التي تحاصر مكانة المرأة المسلمة في الخطاب الديني اليوم؛ يتصل الأول بمسألة «تخصيص الرجل بالحور العين في الجنة دون النساء»، وهي إحدى «المُسَلَّمات» الذهنية؛ التي تُشَكِّلُ تصوراتنا النمطية عن المرأة المسلمة؛ ويتعلق الثاني بمسألة «تأديب المرأة بالضرب»، وهي اليومَ إحدى أشد إحراجات الأحكام الفقهية المتعلقة بالنساء، لتنتهي الدراسةُ إلى بيان الخصوصية الإبستمولوجية، والمنهجية، وكذا الفعالية العقلانية، والإيمانية؛ التي تُميزُ «المقاربةَ التأويلية»، وتؤهلها لفتح أفق تنويري لا نهائي، من شأنه أن يُسهم في تحقيق ذاك الانسجام؛ الذي ينشدهُ المؤمنُ المعاصرُ بين قلبهِ، وعقله، أو قل بين روح الإيمان، وروح العصر.

تثيرُ «مكانةُ المرأة في الإسلام» اليومَ أسئلةً إشكاليةً، ما تفتأ تزجُّ بالخطاب الديني السائد في إحراجات شتى؛ بل ما تبرحُ تَلفِظُ العديد من الأجوبة؛ التي يقدمها هذا الخطاب بوصفها «مُسَلَّمات دينيةً»، في حلبة الارتياب، والارتباك. وترجعُ تلك «الإحراجيَةُ»؛ التي تستبدُّ بالخطابِ الديني، كما يرجِعُ الارتياب، والارتباك، اللذان يمسان بعض «مُسَلَّماته» عن المرأة المُسلِمةِ، إلى ما عرفته المجتمعات الإسلامية من صيرورة، وتحول، سواء على مستوى المعيشة، أو على مستوى الوعي، وهي تغيراتٌ غيرُ متعلقةٍ بالدين في حد ذاته، بل تتعلقُ، أساساً، بكيفية فهمِ، ومقاربةِ تلك الأسئلة في ضوء نصوص الدين التأسيسية، وتفسيراتِ الأجدادِ لهذهِ النصوص، وكذا في ضوءِ تعاطي الخطاب الديني، معرفياً، وتشريعياً، مع الإشكالاتِ؛ التي ما تفتأُ تتناسلُ حول «صورةِ» المرأة و«حقوقها»، بتحايث مع تلك التغيرات.

1- مداخلُ من أجل تنويرِ الفَهم:

حتى نستطيعَ الإسهامَ في رفعِ قُلٍّ من إحراجاتِ الخطاب الديني السائد حول المرأة، تلزمنا مداخِلُ -إخالُ أننا في مسيس الحاجة إليها- من أجل تنوير، وتثوير «الفهم السائد» للدين، علَّنا نصلُ إلى نتائجَ فعالة قادرةٍ على المشاركة في تجديد علاقة المؤمن والمؤمنةِ بالإدراك المعرفي لدينهما، وبالاستبطانِ الوجداني لمعانيه؛ الأمر؛ الذي من شأنه أن يضمن لهما انسجاماً، يكادُ يكون اليوم مُرتَبِكاً في الغالبِ، بين مقتضيات روحِ الإيمان، ومقتضياتِ روحِ العصر. وتُعَدُّ أسئلةُ «مكانة المرأة في الإسلام» من أبرزِ ما يُظهِرُ قلقَ ذاك

«الانسجام» في الخطاب الديني الراهن؛ لاسيما وأن تلكَ الأسئلةَ تضرِبُ بعمقٍ في التُّربةِ الثيولوجيةِ، مثلما تَنغرسُ في الحقولِ الاجتماعية، والثقافية، والحقوقية، والتعليمية، والإعلامية، فضلاً عن كونها تتعلّق بقضايا تهمّ مختلف شرائح المجتمع، وتطرحُ على الوعي مفارقات الخطاب الديني قياساً إلى مآزقِ الممارسة التدينية، وانشراخات تنزيلِ القيم الإسلامية المعيارية في ملابَساتِ المعيش اليومي. وقد أُتيحَ لي أن أقِفَ، بشكل مباشر، على بعض هذه «الانشراخات»، بالاستماعِ إلى حكايا معاناة مريرة، وإفضاءات نسائية قاسية على إذاعة «أصوات» المغربية الخاصة، خلال حلقتين من برنامج «**حديث ومغزل**»، استضافتني فيهما الإعلامية المتميزة سناء الزعيم، وخصصَتهما لموضوع «**صورة المرأة في الثقافة الدينية الشعبية**»[1]. كما قرأتُ أصداءً لذاتِ «الانشراخاتِ» في النقاش «الجَمْري» الملتهِب؛ الذي عرفهُ الصالون الثالث لـ: «نادي الإبداع والفكر»، بمناسبة اليوم العالمي للمرأة؛ وتعييناً ذاكَ المتصل بـ: «الأسئلة الحرجة» حول المسائل السبع؛ التي طُرِحَت خلال هذا اللقاء، بخصوص المرأة المُسلِمة: الإرث، القوامة، التعدد، الشهادة، الضرب، العصمة، الحجاب[2]، وهي مسائلُ تقتضي

(1) بث البرنامج في حلقتين بتاريخ (17 و24/ 5/ 2013م).

(2) الإشارةُ هنا إلى الصالون الثالث من صالونات «نادي الإبداع والفكر»، الذي تنظمه شهرياً الرئيسة المؤسسة للنادي، الأستاذة سعدى ماء العينين. و قد عُقِدَ يوم الخميس (13/ 3/ 2014م) بمعهد بردج بالرباط، بمناسبة اليوم العالمي للمرأة، حول موضوع: «نزهة في رحاب المرأة في الديانات السماوية، الروضة الأولى: المرأة في الإسلام». وعرفَ =

تناولاً نقدياً تنويرياً، طلباً لتبديد «الإحراجية» العالقةِ بها، ومن ثم الإسهام في تجاوز بعض تلك «الانشراخات»؛ التي تنجمُ عن هذا الإحراج.

يتمثل المدخلُ الأول إلى التناولِ التنويري لمختلف هذه الأسئلة، وما يشاكلها، في نقطةٍ رئيسةٍ يجبُ الاتفاقُ حولها، وهي نقطةٌ تتصدّرُ أيَّ نقاش يطولُ «أسئلة» الدينِ بوجه عام، وقوامُها ضرورةُ التمييز بين «الدين في ذاته»، وبين «فهم الدين»؛ ذلك أن الدينَ واحدٌ في ذاتهِ، فيما الاختلاف والتعدد من طبيعةِ الفهم البشري للدين؛ ومن ثمَّ لا يمكن أن «نؤثِّمَ» المختلِفَ في الفهم، متى أنتجَ فهماً يؤسسهُ العلمُ، وتسوِّغُهُ المعرفةُ لا الأهواءُ، وتقلباتُ المزاج[1]، وبهذا نقبلُ بشرعية الاختلافِ بين فهوماتٍ متأصلَةٍ، ومبنيةٍ علمياً، تقبلُ بدورها «الأخذ والردَّ»؛ إذ «كلٌّ يؤخذُ منهُ، ويردُّ إلا صاحبُ هذا القبر»، كما أُثِرَ عن الإمامِ

= مداخلتين عميقتين: الأولى للدكتورة سعيدة بناني حول «دور المرأة الأمريكية المسلمة في مخاض التعددية»، والثانية للدكتور عبد الله شريف الوزاني حول «المرأة المسلمة والأسئلة الحرجة»، تلاهما نقاشٌ غني يشي بمدى حاجتنا إلى طرح كثير من القضايا التي تبدو «بديهية». وكم كان عنوانُ الأستاذ الوزاني موفقاً، وهو يشيرُ إلى مسألة «الإحراجية»، التي تطبعُ الأسئلة المثارةَ اليوم حول مكانة المرأة في الإسلام، والتي حصرها في المسائل السبع المذكورة.

(1) راجع مقالنا: فهم الدين وسؤال التغير، على الموقع الإلكتروني لـ: «مؤمنون بلا حدود»، http://www.mominoun.com نشر بتاريخ (17/ 2/ 2015م).

مالك، وهو يشير إلى قبر النبي ﷺ. ويتحقق هذا «الأخذ والرد» من خلال حوار علميٍّ، أداتهُ المعرفة؛ التي لا يجبُ أبداً تجميدُ البحثِ فيها، من أجل تطويرها، وتجديدها؛ وأخلاقهُ أن «رأيي صوابٌ يحتملُ الخطأ، ورأي غيري خطأٌ يحتملُ الصوابَ»، إذا استعرنا عبارة سائرة للإمام الشافعي. الأمر؛ الذي يقتضي التخلّي عن تقديس «الآراء» البشريةِ مهما كانَ صاحبُها؛ إذ «الرجالُ يُعرفون بالحق، ولا يُعرفُ الحقُّ بالرجالِ»، كما اشتهر عن الإمامِ علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، على أن التخلي عن هذا التقديسِ لا يعني، بأي معنى من المعاني، التطاولَ على أسلافنا، أو تحجيمَ شأو علمائنا؛ بل يعني، فيما يعنيه، أن تقديرَهم يتبدى أساساً في محاورتِهم، والتعاملِ اليقِظ مع اجتهاداتهم، بشكلٍ يضمنُ الوفاءَ لروحِ هذا الاجتهادِ الملائِم لمقتضياتِ وأسئلة عصرهم، لا الجمودَ الشكلي، والحرفي، والنصي على نتائجِ هذه الاجتهاداتِ؛ التي ارتبطت بطبيعةِ هذه الأسئلة في زمان ومكان، ومقتضياتٍ ثقافية، وتاريخية، واجتماعية، وعلمية مُحدَّدَةٍ؛ ذلك أن التجاوزَ أرقى أشكالِ الوفاءِ[1]، ولا تجاوزَ بغيرِ استيعابٍ، لذا يوكلُ هذا الشأنُ لأهلِهِ من المختصينَ المؤهلينَ لمثلِ هذا الوفاء.

المدخلُ الثاني، في التناول؛ الذي نرومهُ لتلك «الأسئلة الحرجة»، يتمثلُ في ضرورةِ التمييزِ الإجرائي، مبدئياً، بين ثلاثِ مقارباتٍ إسلاميةٍ في التعامل مع النص الديني: «مقاربةٌ سلفيةٌ»

(1) حدجامي، عادل، فلسفة جيل دولوز، عن الوجود والاختلاف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2012م، ص48.

و«مقاربةٌ إصلاحية» و«مقاربة تأويلية». أما الأولى؛ فترى أن «الفهمَ الحرفيّ» للنص الديني يُمثِّلُ حقيقةَ الدين، وحَقيقةَ موقفِهِ من المرأةِ، وأن لا إمكانَ لمراجعةِ هذا الفهمِ لأنهُ مُعبِّر عن كمال الدين، وخاتميةِ الرسالة، وأنهُ مطابقٌ لما جاء في الكتابِ، والسنَّةِ، ولمُرادِ الشارعِ، وأنْ لا فهمَ أرقى من فهمِ «السلفِ» للنقلِ، فهُمْ ثقاتٌ مُتقون، وأرجحُ منا في الفهم السليم للكتاب، والسنةِ، وتطبيقِهما، وما سواهُ من فهوم، أكانت قديمةً أم حديثةً، ليست سوى زيغٍ، وانحراف، وضلال عن منهج «الفرقة الناجية»؛ التي يمثلها «أهلُ السنة والجماعة» بالنسبة للجناح السُّني، و«أهلُ العصمة والعدالة» بالنسبةِ للجناح الشيعي. بخلاف هذا، تحاول «المقاربةُ الإصلاحيةُ» إعمالَ العقلِ لشرحِ، وتعليلِ، وتبرير كثيرٍ من «الأحكام»، من أجل بيانِ احترامِها لحقوقِ المرأةِ، والردّ على جملة من التُّهم، والشبهاتِ المثارةِ حول هذه الحقوقِ[1]، ومن ثمَّ، القولُ بأسبقيةِ الإسلامِ في تكريم المرأةِ، والعنايةِ بها قبل القوانينِ الوضعيةِ الغربية. وتتميزُ هذه المقاربةُ باستعمال المحاجة العقلية في تعليلِ، وتبرير الأحكامِ، ولا تقفُ عندَ حرفيةِ النصوص كما هو شأنُ «المقاربةِ السلفيةِ»، بل تستدعي من الأدلةِ ما بهِ تدعمُ، وتقوي الفهمَ الفقهي التقليدي، وتُسوِّغُه في الخطاب الديني المعاصر.

---

(1) كثيرة هي الشواهد على هذه المقاربة، ويمكننا التمثيل لها بكتاب: د. محمد عمارة، حقائق وشبهات حول مكانة المرأة في الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2010م.

أما «المقاربةُ التأويليةُ»، فتذهبُ أبعد من هذا، حيث تعملُ على إعادةِ النظرِ في فهمِ النصوصِ التأسيسيةِ نفسِها، وذلك بتقديم قراءةٍ ترتكنُ إلى أدواتٍ منهجية غير تقليدانيةٍ في فهمِ الدين، كردّ الأحكام الفقهيةِ الجزئية إلى كليةِ التصور الإسلامي؛ الذي لا يقيمُ تمييزاً أنطولوجياً بين الرجل والمرأةِ، وقراءةِ النصوص الدينيةِ، وتفسيراتها في ضوء السياقِ التاريخي، والثقافي، والأنتربولوجي لنزول الوحي، ولتفسيراته المتعددة؛ قراءة تهتدي أيضاً بوعي هرمينوطيقي، من أجل تَجاوزِ ما تعدّه فهماً «أبوياً» للدينِ، جعلَ الفقهَ «ذكوريَّ» النزعةِ، وظيفتُهُ تبريرُ واقعٍ ثقافي سابق على الوحيِ، فيهِ يتسيَّدُ الرجلُ، ويستأسد. وهذا الفهم «الأبوي»، في نظر هذه القراءة، هو ما طمسَ البذورَ التحرريةَ الثوريةَ؛ التي تتضمنها نصوص الوحي حيال وضع المرأةِ[1]، تلكَ البذور؛ التي تقتضي تناولاً تأويلياً جديداً، يُثَوِّرُ هذا الفهمَ، ويُنوِّرُهُ لتحقيقِ تحررِ المرأةِ بالقرآنِ، ومن خلالِهِ، وعن هذه الرؤية يصدرُ، مثلاً في الجناح السنِّي، تأويلٌ مقاصدي ذو تحليل اتجاهي[2] للآيات

---

(1) ظهرت هذه البذور أيضاً في بعض القراءات الاستثنائية الجريئة التي تخللت تراثَنا الإسلامي، وطالت النصين التأسيسيين من زوايا تأويلية عرفانية وذوقية. وقد حاولت هذه القراءاتُ إبرازَ المكانة الرفيعة للمرأة في المنظومة الإسلامية، بل وتجاوزَ «ذكورية» الفقه من الداخل، وذلك بتقديم فهم روحاني لكثير من الأحكام الفقهية، انطلاقاً من تمثلٍ عميق لمفهوم «الأنوثة» في الأنطولوجيا الإسلامية. راجع مثلاً: نزهة براضة: الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، بيروت، 2008م.

(2) بخصوص الأبعاد المعرفية والمنهجية لهذه القراءة المقاصدية، راجع: =

المتعلقة بالمرأة في القرآن الكريم[1]، وتصدر، مثلاً في الجناح الشيعي، قراءةٌ جديدة لقضايا المرأة في الخطاب الديني، تشتمل على المفاهيم، والتصورات، مثلما تطول الأحكام، والحقوق[2]؛ كما تصدرُ عن تلك الرؤيةِ التأويليةِ أيضاً كتاباتُ ما صار يسمى اليوم بـ: «النسوية - أو الحركة النسائية - الإسلامية»، ومن أعلامها أسماء نسائية بارزة، على ما بينها من تفاوت في درجةِ الطرح، لا في طبيعته؛ مثل المغربيتين فاطمة المرنيسي[3]، وأسماء المرابط[4]، والأفرو أمريكية أمينة ودود، والباكستانيتين أسماء بارلاس، ورفعت حسن... إلخ[5].

= الطالبي، محمد، عيال الله، أفكار جديدة عن علاقات المسلم بنفسه، وبالآخرين، دار سراس للنشر، تونس 1992م، ص142-145.

(1) قدم الأستاذ محمد الطالبي قراءة تاريخية للآيتين 34 و35 من سورة النساء، تتناول وفق التأويل المقاصدي قضيةَ تأديب المرأة بالضرب، راجع كتابه: أمة الوسط، الإسلام وتحديات العصر، دار سراس للنشر، تونس 2006م، ص115-141.

(2) راجع: القبانجي، أحمد، المرأة، المفاهيم والحقوق، قراءة جديدة لقضايا المرأة في الخطاب الديني، دار الانتشار العربي، بيروت، 2009م.

(3) راجع مثلاً:

Fatima Merniss, Le harem politique: le Prophète et les femmes, Albin Michel, 1987, Paperback 1992.. Fatima Mernissi

(4) راجع مثلاً: المرابط، أسماء، القرآن والنساء، قراءة للتحرر، ترجمة محمد الفران، مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام (الرابطة المحمدية للعلماء)، الرباط، 2010م.

(5) راجع بشأن بعض هذه الطروحات: د. جدعان، فهمي، خارج =

يقودنا التميزُ المبدئي بين المقارباتِ الثلاث إلى مدخل ثالثٍ، إخالُهُ ضرورياً لكل محاولةٍ تستقصِدُ تنويرَ فهم «مكانة المرأة في الإسلام»، وهي إعطاءُ الاعتبار إلى الصوتِ النسائي في هذا الفهم، والإصغاءُ إلى المرأة باعتبارها «ذاتاً» مُفكرةً، وليست فقط «موضوعاً» للتفكير، وهو ما يعني رفع الوصاية الفكرية «الذكورية» عن المرأة؛ لاسيما بعد التحولات التعليمية، والثقافية، والتواصلية الكبرى؛ التي عرفتها المجتمعات المعاصرة، والتي أثمرت لنا نساءً متعلماتٍ، ومثقفاتٍ، ومتخصصاتٍ في شتى أصنافِ المعارف، والعلوم، بما فيها الحقول المعرفية الإسلامية المختلفةُ، مما أهَّل المرأة لتقدم اجتهاداتٍ عميقةً في فهم مكانتها في الإسلام، انطلاقاً من أماكن قرائية مختلفة عن تلك المألوفةِ في المقاربتين «السلفية» و«الإصلاحية». نحتاجُ اليوم إلى الإنصات إلى هذه الاجتهادات، والحوار مع هذه الأصوات النسائية، سواء تلك التي ترمي إلى إعادة صياغة الموقف الديني حيال المرأة، انطلاقاً من مقاربة تأويلية نسوية إسلامية؛ أو تلك الأصوات الرافضة؛ التي تقرأ بنوع من الغضب والرفض، النصوص الدينية التأسيسية نفسَها، باعتبارها مؤسِّسَة للوضع الدوني للمرأةِ، وهو ما أُطلِقَ عليهِ «نسوية» إسلامية «رافضة»[1]، أو تلك التي ترفض بشكل جذري

= السرب، مقالات في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، بيروت، 2012م، ص23-82.

(1) راجع خاصة آراء الأوغاندية إرشاد منجي في: خارج السرب، م.س، ص155-174.

هذه «النسوية»، وتعدّ أن مفهوم «النسوية الإسلامية» «مثله مثل النسوية المسيحية، أو اليهودية، يحتوي على تناقض ضمني، يُقوِّضُ مفعولَه، وهدفَه»[1]، وهذا منزعٌ إلحاديٌّ يُعلنَ بوضوحٍ «إلحاديتهُ»[2]، مُعلِّلاً ذلكَ بالمكانة المُهينة؛ التي تتبوؤها المرأة في سائرِ الأديان السماوية[3].

إن الإصغاء لهذه الأصوات النسائية المختلفة ينقلنا من السؤال المطروح المألوف: «كيف ينظرُ الإسلام إلى المرأة؟»، إلى سؤال آخر منسيّ في فكرنا السائدِ هو: «كيف تنظر المرأةُ، اليوم، إلى مكانتِها في الإسلام؟»، وهو ما من شأنه أن يؤزّمَ النظرةَ «الذكورية» للموضوع، ويضطرّ الفكرَ إلى إعادة فتح كثير من «الأسئلة الحرجة»، المشار إلى بعضها آنفاً من زوايا أخرى للنظر؛ سواء تعلق الأمر بـ: «المقاربة التأويلية»؛ والتي تُعَد تثويراً

---

(1) حداد، جمانة، سوبرمان عربي (مع مقدمة خاصة للطبعة العربية: لماذا أنا ملحدة؟)، دار الساقي، 2014م، ص96.

(2) ربما كان الأجدر أن تُصنَّف ضمن هذا المنزعِ آراءُ البنغالية تسليمة نسرين، والصومالية أيان حرسي علي، لا ضمن «النسوية الإسلامية الرافضة» كما ذهب إلى ذلك د.جدعان في كتابه: خارج السرب؛ فالإقرار بمنزعهما الإلحادي الصريح وفير في الكتاب نفسه (راجع مثلاً: خارج السرب، م.س: ص104؛ 109؛ 110؛ 113 - بالنسبة لتسليمة نسرين-، ص124؛ 130؛ 132؛ 134 -بالنسبة لأيان حرسي علي-). وهذا بخلاف إرشاد منجي التي لم تفقد الأمل في الإسلام، بل إنها ما تفتأ تُعلن تمسكها بإيمانها وتبنيها لإصلاح الإسلام من الداخل (خارج السرب: ص156، 167-168).

(3) حداد، جمانة، سوبرمان عربي، مرجع سابق، ص16-22.

لفهم مكانة المرأة في الإسلام من داخل الدينِ؛ أو تعلق الأمرُ بـ: المقاربتين «الرافضة» و«الإلحادية»؛ واللتين تعتنقان رفض «التعامل الديني مع المرأة»؛ سواء بشكل جزئي يتصل برفض بعض النصوص التأسيسية الإسلامية، المتعلقة بالمرأة في «المقاربة الرافضة»، أو بشكل جذري يشتمل على كل النصوص الدينية المقدسة، كما تطرح ذلك «المقاربة الإلحادية».

2- الفهمُ التنويري في «المقاربة التأويلية»: نموذجان دالان:

لا مراءَ أن المداخلَ المسطُورةَ ستساعد في تجاوز الاجترارِ؛ الذي يعرفُهُ سؤالُ «مكانة المرأة في الإسلام»؛ اجترار يهيمن على الخطاب الديني الإسلامي الراهن؛ ما جعلهُ يُغذي الارتباكَ المشارَ إليهِ آنفاً، بين إيمانِ المؤمن ومعيشهِ المُعاصرِ، لا سيما وأن زمننا المفتوح يعرفُ ارتفاع صوتٍ كوني، يدعو إلى احترام حقوق الإنسان، ونبذِ العنف ضد النساء، ورفع كل أشكال التمييز، واللامساواة بين الجنسين، وهي كلها دعواتٌ تجدُ كبير عنتٍ للانسجامِ مع الخطابِ الديني السائدِ؛ والذي تغلبُ عليهِ «المقاربةُ السلفيةُ»، وإذا انفتحَ فلا يكادُ يتجاوزُ «المقاربة الإصلاحية» في أحسن الحالات، فيما تبقى «المقاربة التأويلية» -والتي تعرفُ غنىً، وتنوعاً في الطرح، والاجتهاد- محدودةَ الحضورِ والانتشار، بفعلِ المحاصرةِ والإقصاءِ؛ اللذين يطوقانها، إعلامياً وتعليمياً.

وللوقوفِ على الواقعِ المذكور، يكفي الرجوعُ إلى طبيعة الخطاب الديني السائد، والسيِّدِ، والمستأسدِ في الفضائيات الدينية، وفي شُعب الدراسات الإسلامية، وكليات الشريعة،

ومعاهد أصول الدين؛ والتي تُعَدُّ «المقاربة التأويلية» فيها من باب الممنوعِ التفكيرُ فيه، فيما تصنَّفُ هذه المقاربةُ ضمن «المستحيل التفكيرُ فيهِ» في الفضاءات «المقدسة» لهذا الخطاب، كما هو شأن المساجد. مع أن هذه المقاربةَ تمتلكُ كامل شرعيتها العلمية، والدينية، إذ تفتحُ أبواباً أخرى لفهم متجدد للنصوص الدينية، بما يضمن، من جهةٍ، الحفاظَ على متعالياتِ الدينِ العقدية، وثوابتِه الروحية المؤسِّسةِ، وكلياتهِ القيميةِ الخالدة، ويضمن، من جهة ثانيةٍ، استيعابَ الدين للتحولات التاريخية، والاجتماعية، والصيروراتِ الثقافية، والعلمية التي عرفتها، وتعرفها وستعرفها الحياةُ البشرية.

إن «المقاربةَ التأويلية»، بما يميزها من قدرةٍ على إعادة بناء فهم الدين من داخلهِ، بناءً عقلانياً، وإيمانياً في ذاتِ الآن، كفيلةٌ، من خلال الحوارِ العلمي، والنقدي، بتجاوز الظاهرية الحرفيةِ، واللاتاريخية القاتلة اللتين تنخران «المقاربة السلفية»، وتجاوز التلفيقيةِ والمغالطة التاريخيةِ؛ اللتين تهددان «المقاربةَ الإصلاحية»، مثلما هي كفيلةٌ بِتَجاوزِ عمى الغضب الذي يعصفُ بعلميةِ «المقاربة الرافضة»، وقادرةٌ على نقضِ الفهمِ الفقهيِّ السقيمِ؛ الذي تؤسسُ عليه «المقاربةُ الإلحادية» إلحادَها. ذلك أن «المقاربة التأويليةَ»، على تنوع طروحاتها، وتعدد اجتهادات أصحابها، تتأسسُ على مدِّ الجسور مع النصوص الدينية التأسيسية فلا تتنكرُ لها، بشكل جزئي، أو كلي، كما هو الشأن في المقاربتين «الرافضة»، و«الإلحادية»؛ كما أنها تتأسسُ على معرفة

عقلانية منفتحة، وتاريخية نقدية، فلا تتنكرُ لتعدد الفهمِ، أو لتاريخيتهِ، كما هو شأنُ المقاربتين «السلفية» و«الإصلاحية». وهذا ما يؤهل هذه «المقاربة التأويلية»، في نظري، لتقديم قراءةٍ تنويرية لـ: «مكانة المرأة في الإسلام»، ورفعِ مختلف أسباب الإحراجِ عن الأسئلة المتعلقة بها، والإسهام، من ثم، في تجديد الخطاب الديني المعاصر، بما يُقدرُهُ على دفع «الانشراخات»؛ التي تتهدد المؤمن، وتفقدهُ الانسجام المنشود بين وعيه الإيماني، ومعيشه المعاصر.

وحتى نتبينَ البعدَ التنويريّ الثاوي في هذه المقاربة، يُمكننا الرجوع إلى تناولها التأويلي للأسئلة الحرجة المتعلقة بـ: «مكانة المرأة في الإسلام»، سواء تعلق الأمر بتلك المتصلة بالتصورات الذهنية، والمسبقات الثقافية النمطية ذات اللبوس الديني عن المرأة؛ كالقول بكونها خُلقت بعدَ الرَّجل، أكان خلقُها من ضلعهِ الأيسر، كما في «المرويات السُّنية» أم من فضلة الطين الذي خُلق منه آدم، كما في «المرويات الشيعية»؛ والقولِ بنقصان عقلها، وإيمانها، وبكونها عورةً، وباختصاص الرجال بالحور العين في الجنة دون النساء...إلخ، أو تعلق الأمر بتلك الأسئلة المتصلة بالمسائل التشريعية، والأحكام الفقهية؛ كقوامة الرجل عليها، وحقه في تأديبها بالضرب عند النشوز، ونصيبها من الإرث، وموقعها في الشهادة، وحقها في تولي المناصب السياسية، والاجتماعية، وأحكامها في قضايا الزواج، والطلاق... إلخ. ومعلومٌ أن للتصوراتِ الذهنيةِ، والمُسبقات الثقافيةِ علاقةً جدليةً

بالبعدِ التشريعيِّ، واستنباطِ الأحكامِ الفقهيةِ، وفهمها، وتنزيلها. وكيما نستجلي الأفقَ التنويري؛ الذي تفتحهُ اليومَ «المقاربةُ التأويليةُ» لمكانة المرأة في ديننا، على المستويين معاً، سنقف هنا -على سبيل الإيضاحِ بالمثال- عند خصوصيةِ تناول هذه المقاربةِ لمسألتينِ من تلك المسائل «الحرجة»، المتعلقة بمكانة المرأة في الإسلام؛ الأولى: من صنف التصوراتِ الذهنية النمطية عنها، والثانية: من صنف الأحكام الفقهية المتعلقة بها.

تنتقدُ جمانة حداد، بنفسٍ إلحاديّ، اختصاصَ الرجال بالحور العين في الجنة دون النساء، فتكتب: «ماذا عن المُسْلِمات الصالحات؟ ما الذي ينلنَه في نهايةِ المطاف؟ أمِنَ المعقول أن يحقّ لأزواجهنّ التنعّمُ بأربع زوجات في الحياة الدنيا، و(72) زوجة في الآخرة، فيما لا يحصلنَ هنّ على شيء في المقابل؟ ألن تُغدَقَ عليهنّ مكافأةٌ جنسيةٌ أيضاً؟ بالطبع لا، بما أنّ الرجل، الرجل وحده، هو صاحبُ الشهوة، والرغبات الجنسية؛ فيما تخضع المرأةُ لهذه التجربة كواجبٍ ليس إلا. هذا كلّه يردّنا، من جديد، إلى المعاييرِ المزدوجة المعتمدة في الدين. لقد تعلّم الكثيرون، منذ نعومة أظفارهم، أنّ الجنسَ خطيئة، وعملٌ قذر، وفاسد.

وها هو الرجل يُكافَأ (مكافأة غير مضمونة البتة) في الحياة الأخرى بكمية وافرة، مما عُدَّ «قذراً، وخطيئة» على الأرض. أمرٌ منطقيّ تماماً، أليس كذلك؟»[1].

---

(1) المرجع نفسه، ص21.

إنهُ نص «شَرِسٌ»، حول مسألةٍ مُحرِجَة تندرجُ في باب «اللامفكر فيه» بالنسبةِ للمقاربتين «السلفية»، و«الإصلاحية»؛ وتعاملت معها «المقاربة الرافضة» بنوع من «الاعتسافِ» حين تبنَّت تفسيرَ المستشرق كريستوف لوكسمبرغ لـ: «الحور العين»؛ والذي ردَّ التعبيرَ إلى أصولٍ آرامية سريانية، وخَلُص إلى أنه يعني الزبيبَ الأبيض؛ الذي كان نادراً في الجزيرة العربية، فوُعِدَ به المؤمنونَ في الآخرة[1]. بخلافِ «الإسقاط» من التفكير أو «الاعتساف» فيه، اختارت «المقاربةُ التأويلية» النظرَ الفكري العلمي في المسألةِ، انطلاقاً من إعمال أولوياتها الهرمينوطيقية، والتي منها: قراءةُ الآيات الخاصة بالمرأة والرجل من مبدأ تحليلها وفق آليةِ «قراءة القرآن بالقرآن». هكذا أفضى تأويل أمينة ودود لما جاء في سورة الواقعة عن «الحور العين»، وفق هذه الآلية، إلى «تأكيدِ القولِ إن

---

(1) خارج السرب، مرجع سابق، ص158؛ ص173-174 (هامش 13). تبدو أوجه «الاعتساف» في هذا التفسيرِ كثيرةٌ ليس أقلَّها الحاجةُ إلى تبرير فيلولوجي وتاريخي وثقافي لغيابِ مثل هذا الفهم، حسب علمنا، عن الفضاء التفسيري المُعاصر لنزول القرآن الكريم، وغيابِ ما يدعمهُ معجمياً ودلالياً في أي مقاربة لسانيةٍ سانكرونية تزامنية لمعجم الوحي؛ ثمَّ عدم انسجامه مع النسق القرآني العام في توصيف الآخرةِ، وعرض لذائذ الجنة، سواء استحضرنا تلك النعوت المُسندة للحور العينِ في مختلف السور القرآنيةِ، أو استدعينا تلك المتعلقة بنظيمة فواكه الجنة، وما يتصل بها من نعيم حسي، ثم إن هذا «التفسيرَ» معتسف من وجه ثالث إذ يرتبطُ بضرورة دراسة «المتخيل الأخروي» في النصين التأسيسيين بشكل تاريخي وأنثربولوجي...إلخ، و هو أمر لا ينشغل به الاستشراق الكلاسيكي؛ الذي ينتمي إليه كريستوف لوكسمبرغ.

«الحور العين» لسن مجرد فتياتٍ عذارى، خص الله بهن المؤمنين من الرجال في الآخرة، وإنما هن كائناتٌ أو مخلوقاتٌ في الجنة لا تنتمي إلى جنس النساء أو جنس الرجال، حيث إن كلَّ ما تعلق بالجنة مجهول بالنسبة إلينا، داخل مجال (الغيب)؛ الذي لا يعلمه إلا الله»[1].

وقريب من هذا التأويل، مع مزيد من التفصيل والتأصيل، ما ذهب إليه أحمد القبانجي حين سُئِلَ عن هذه المسألة فقال: «يتضح الجواب عليها بالالتفاتِ إلى نقطتين: **إحداهما**: أن جميع الخطابات القرآنية؛ التي ورد فيها «الذين آمنوا»، «المؤمنون»، «الصالحون»، «أهل الجنة»، يُرادُ منها ما يعم الرجل، والمرأة، إلا ما خرج بالدليل، وهو ما يتفق عليه المفسرون، والعلماء؛ وعليه فكل ما ورد من نعيم في الجنة، إنما هو للذين آمنوا، أو للمؤمنين، أو أصحاب اليمين من الرجال والنساء، ومن ذلك الحور العين. أما كيف تكون الحور العين، وهن نساء جميلات في الجنة، نعمةً للمؤمنين والمؤمنات على السواء؟ فهذا ما يتضح من النقطة الثانية. **الثانية**: أن من المُسَلَّمات في دائرة المفاهيم القرآنية، أن الله تعالى نفخ في الإنسان روحهُ: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ

(1) المرجع نفسه، ص21. وهذا ما يعضده حديث قدسي، روي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «يَقُولُ الله عَزَّ وَجَلَّ: أَعْدَدْتُ لِعِبَادِيَ الصَّالِحِينَ مَا لا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، اقْرَؤوا إِنْ شِئْتُمْ: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [السَّجدَة: 17]...». رواه البخاري ومسلم.

فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحِجر: 29]. وهذه الروح الإلهيةُ ليست خاصةً بالرجلِ، بل إن الله تعالى نفخ روحَهُ في الرجل والمرأة على السواء، وهذه الروح الإلهيةُ جنس واحد، فلا هي بالمذكر ولا بالمؤنث، كما هو حال الملائكة، وما نراه من اختلافٍ جسماني بين الرجل والمرأة في الدنيا، فإنما هو اختلاف مادي دنيوي، وسوف لا يبقى لهُ أثر بعد الموت؛ فهذا الجسدُ سوف يتحول إلى تراب، وعندما تخرج الروح من الميت لا تكون متصفة لا بالذكورة ولا بالأنوثة، بل تكون كالسابق، لا هي مذكر، ولا هي مؤنث، ولا هي رجل، ولا هي امرأة، وعندما تدخل هذه الروح الجنة بهيئة خاصة لا نعلم تفاصيلها، فإن الله تعالى يخلقُ في الجنة جنساً آخر لهذا الزوج اسمه (الحور العين)؛ أي: أن كُلاً من الرجل والمرأة له حور عين في الجنة يستأنس بها، ويلتذ معها، وإنما توهَّم الناس أن الحور العين نساءٌ؛ لأن القرآن الكريم جاء في مجتمع ذكوري، ولا بد من مخاطبة الناس بلغتهم، وثقافتهم، ومن المعلوم أن اللغة، والثقافة، والحوادث التاريخية تطبع بصماتِها على كلام الوحي بالضرورة، وما جاء نبي إلا بلسان قومه»[1].

بهذا النمط من القراءة، لا تقدم لنا «المقاربةُ التأويلية» فهماً نهائياً، أو مغلقاً، وإنما تفتحُ أذهاننا، وأرواحَنا على فهمٍ جديدٍ متماسكٍ على المستويين الإبستمولوجي، والثيولوجي، فَهْمٍ ينطلق

(1) المرأة، المفاهيم والحقوق، قراءة جديدة لقضايا المرأة في الخطاب الديني، مرجع سابق، ص67-68.

من النص القرآني لـ: «يؤكد المساواة بين الجنسين، ويقصي السلطة الأبوية، والتفوق الذكوري»[1]؛ وهو ما يجعل منه فهماً تنويرياً، لكونهِ موافقاً لروح القرآن، وروح العصر الحديث في الآن نفسه.

النموذج الثاني؛ الذي نقترح النظر فيه لإبراز البعد التنويري؛ الذي تفتح أفقَه «المقاربةُ التأويلية»، يتصل بشقِّ الأحكام الفقهية؛ التي تمثل وجهاً تشريعياً لصورة المرأة في المسبقات الذهنية النمطية، السائدة بلبوس ديني معجماً، ولغةً، وإحالاتٍ. ويتعلق الأمر بحكم فقهي، وموضوع واحدٍ من أهم الأسئلة الحرجة، المثارة حول تناولِ الخطاب الديني اليوم لـ: «مكانة المرأة في الإسلام». إنه حكم «تأديب المرأة بالضرب»، والمستند إلى الآية (34) من سورة النساء؛ والتي يقول فيها تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّۖ﴾ [النِّسَاء: 34].

إن هذه الآيةَ، ومثلما كانت موضوعَ تأكيدٍ لمعناها الحرفي الظاهري، ولبعده الإلهي ضمن «المقاربة السلفية»؛ وكانت مناطَ تبرير، وتعليل لمعنى «القوامة»، والشروط المُقَيِّدة لـ «الضرب» في «المقاربة الإصلاحية»، كانت أيضاً في الضفة الأخرى، موضوعَ

(1) جدعان، فهمي، خارج السرب، مرجع سابق، ص59.

رفض، واعتراض لما تُحيل عليه من عنف، وتسلط ذكوري، حسب «المقاربة الرافضة»، و«حُجَّة دامغة»، بالنسبة لـ: «المقاربة الإلحادية»، على انخراط «الإسلام» في مسار ازدراء النساء، واحتقارهن، والحطّ من إنسانيتهن؛ وهو مسار مشترك، حسب هذه المقاربة، بين «محور الشر» كما ينعته كرستوفر هيتشنز، والمُشكَّل من المسيحية، واليهودية، والإسلام[1].

وخلافاً لهذه المقاربات، وأخذاً بنهجٍ خاصٍ في ردِّ الأحكام الفقهية الجزئية إلى الرؤية القرآنية الكليةً، والإفادةِ من المناهج التاريخية، والأنتربولوجية، والهرمينوطيقية في قراءة النصوص الدينية، نلفي «المقاربة التأويلية» تقدم قراءةً نقدية للمقاربتين «السلفية» و«الإصلاحية» اللاتاريخيتين، فتنظر من جهة، إلى «قوامة» الرجل بشكل تاريخي يصلها بالأعراف السائدة في المجتمع العربي، خلال زمان ومكان التنزيل، كما تعدّ أن حديث القرآن الكريم عن «القوامة» هو وصف لواقع لا تأسيس له، وأن ذلك الحديث يندرج ضمن «الأحكام العُرفية» القابلة للتغير، لا ضمن «الأحكام الشرعية» الصالحة لكل زمان ومكان. يكتب القبانجي: «لابد من التمييزِ بين نحوين من الأحكام في الفقه الإسلامي: «الأحكام العرفية»، و«الأحكام الشرعية»؛ فالنحو الأول: من الأحكام الفقهية مأخوذ من العُرفِ، وقائم بما هو السائد في عُرف العقلاء، ولهذا يقبل التغير، والتبدل بتغير

(1) حداد، جمانة، سوبرمان عربي...، مرجع سابق، ص18، ص71.

العرف، والثاني: ما لا يكون مأخوذاً من العرف، بل بتأسيس من الشارع مباشرة، ومن دون مراعاة الظروفِ الزمانية والمكانيةِ؛ كوجوب الصلاةِ، والصوم، وحرمة الظلم، والعدوان، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [النّحل: 90]، وما نحن فيه إنما هو من القسم الأول من الأحكام؛ ولهذا لا يمكن الالتزام بمثل هذه الأحكام حقيقة شرعية مطلقة، تؤطر سلوك الإنسانِ في جميع الأمكنة، والأزمنة، ولا توجد قرينة أكيدة على أن مراد الآية هو التأسيس لقوامة الرجل على المرأة»(1).

إنهُ أفق تنويري نقدي يزاوج بين النظر في النص، والنظر في الواقع، ويستنِدُ إلى التمييزِ في الأحكامِ بين التاريخيّ المتحول (العُرف)، والدينيّ الثابت (الشرع). وفي ظل هذا الأفق، تتناولُ أسماء المرابط مسألة «ضرب النساء» الواردة في الآية (34)، من سورة النساء المذكورة آنفاً؛ فبعد أنْ تُبرزَ تهافتَ المنطقِ الداخلي للتفاسير القديمة في تسويغ «الضرب» بوصفهِ آخرَ المراحل الثلاث، في إطار نهج «التدرج»؛ أي: بعد العظة بالمصالحة، وهجر فراش الزوجية، مُعتبِرَةً أن الهجر أعزَّ قسوة من المرحلة الأخيرة؛ التي تدعو إلى العقاب، ولو كان رمزياً(2)؛ بعد هذه

(1) المرأة، المفاهيم والحقوق، مرجع سابق، ص92.
(2) المرابط، أسماء، القرآن والنساء، قراءة للتحرر، مرجع سابق، ص208.

الملاحظة النقدية تنتقدُ المرابط هذا التفسير، بإبراز سلطة عُرف الواقع في تنزيلِ هذا «الحكم» الفقهي، حين تكتب: «يجب أن نظل واقعيين، ونتقبل مسألة أنه كيفما كانت عملية الضرب رمزية، حسب التفاسير القرآنية القديمة، فهذا لم يمنع الذين يقفون عند المعنى الحرفي للنص، ولا يعيرون اهتماماً لباقي المبادئ الأخرى؛ من اتخاذ هذا التأويل سبباً كافياً لتأييد أي شكل من أشكال الاضطهاد، ضد زوجاتهم. أو ليس من المشروع التساؤل عن مدى ملاءمة هذا التفسير، وانسجامه مع المعنى العام الثاوي وراء مجمل الرسالة القرآنية؟ وكذا انسجامه مع أقوال وأفعال الرسول ﷺ، المنزهة عن أية شائبة من الشوائب. لقد عارض طوال حياته كل أنواع الاضطهاد والعنف الجسدي، بل، وحتى الشفهي ضد النساء»[1].

هكذا نتبيَّنُ كيف ينتعش البعدُ النقدي في «المقاربة التأويلية» من أجل إعادة فهم النصوص الدينية؛ بما يحررها من «التأويل الذكوري»، حيث تعدّ الحكم الفقهي الناجم عن هذا الفهم «حكماً عرفياً» لا «حكماً شرعياً»، حسب تمييز القبانجي، كما نسجل أيضاً كيف يُسعِفُ منهجُ ردّ الأحكام الجزئية إلى الرؤية القرآنية الكلية، في محاصرة «الفهم الذكوري» لتلك الأحكام.

ويذهب بعيداً، الأستاذ الطالبي، في مقاربته التأويلية للآية السابقة، فيستنفر المنهاج التاريخي، والأنتربولوجي لقراءة الآية

---

(1) المرجع نفسه والصفحة ذاتها.

في سياقها التاريخي الثقافي، وتأطيرها ضمن ملابساتِ زمان ومكان نزولها، ليصل إلى خلاصة رئيسة تتفق وقراءته المقاصدية ذات التحليل الاتجاهي، قوامُها أن إباحةَ الضرب هي «إباحة كراهية»، اقتضتها شروط تاريخية معينة، تمثلت في خوف الفتنة والفرقة بين المسلمين، إثر اصطدام ثقافة مكية ذكورية بأخرى مدنية أكثر تحرراً حيال النساء؛ وخصوصاً في لحظة تكاثر في أعداء الداخل (اليهود، والمنافقون)، والخارج (كفار قريش، وحلفاؤهم)، وعشية نكبةِ أُحُد، وهي الظروف، والملابسات؛ التي اقتضت، حسب الطالبي، التخفيفَ من «ثورية» المنزع النسوي؛ الذي اتخذته اجتهادات الرسول ﷺ في الحكم بـ: «القصاص» لصالح النساء المشتكيات من ضرب أزواجهن لهن، طوال ثلاث سنوات بعد الهجرة. الأمر؛ الذي يشير إلى كون الإسلام يتجه، على مستوى المقصد، إلى نبذ كل أشكال العنف ضد النساء، وذلك حين ترتفع الظروف الخاصة؛ التي استلزمت التخفيف المذكور، وكذا حينَ تنضج العقليات، وتصبحُ مؤهَّلة لمثل هذه المساواة، على غرار ما سار في مسائل أخرى مثل الرق[1]. يكتبُ الطالبي مؤكداً هذه الخلاصة: «..بيَّنا أن العلاجَ بالضرب، وإن أبيحَ إباحة كراهية في ظروف اجتماعية وتاريخية معيَّنَةٍ، فإن مقاصد الشرع تأباهُ، وينبغي أن يزولَ بزوالِ الظروف؛ التي أملتهُ، وأن يُعاقَبَ على ارتكابهِ اعتباراً لتطور البيئة،

(1) الطالبي، محمد: أمة الوسط، الإسلام وتحديات العصر، مرجع سابق، ص115-141.

والعقلياتِ، وتغير الأوضاعِ، تبعاً لسنة الله؛ التي اقتضت أن يكونَ الكونُ متطوراً، لا قارّاً ومستقرّاً»[1].

يتبدّى، انطلاقاً من هذين النموذجين، كيف أن «المقاربة التأويلية» تتيحُ، من خلال النظر العلمي، والحوارِ العقلاني، والحس التاريخي، والتعامل النقدي، إمكاناتٍ فسيحةً لمراجعة الكثير من المعطيات[2] والتصورات، والأحكام، ومن ثم إعادة فهم «مكانة المرأة في الإسلامِ» اليومَ، فهماً تنويرياً، وتجديدياً يلائمُ ثوابتَ الدين، ومتعالياتِه، ومقاصدَهُ، ويستجيبُ في الوقت ذاته للقيم الكونية؛ التي تدينُ لها البشريةُ، وتتبناها اليومَ في مختلف مواثيقها الحقوقية المعاصرة. وبذلكَ تستطيعُ هذه المقاربةُ، بمُختلفِ اجتهاداتها العلميةِ المؤسسةِ[3]، الإسهامَ في

(1) المرجع نفسه، ص136.

(2) يكفي أن نشير أيضاً في هذا السياق مثلاً، إلى المراجعة التاريخية النفيسة؛ التي قام بها بعض الباحثين لمسألة زواج النبي ﷺ من عائشة ﵂ وهي بنت تسع سنين، وهي المراجعة؛ التي أثبتت أنه ﷺ تزوجها وعمرها ثماني عشرة سنة، وهي مراجعة لها فوائد بليغة، وأثر إيجابي عميق على صورة النبي عليه السلام، والإسلام في عالم اليوم، وعلى أحكام المرأة المسلمة، وخصوصاً ما تعلق منها بزواج القاصرات... إلخ. راجع مثلاً ما كتبهُ إسلام بحيري في هذا الشأن ضمن: جمال البنا، تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2011م، ص67-73.

(3) نستحضرُ هنا، إلى جانب الأسماء المذكورة آنفاً، نماذجَ عديدةً مثل: الإسهامات «التأويلية» لـ: جمال البنا، أو محمد شحرور، أو يعقوب محمد إسحاق... إلخ.

الإجابةِ عن مختلفِ الأسئلة الحرجةِ المتصلة بالمرأةِ، وذلك بما يضمنُ للإسلامِ «كمالَهُ» و«خاتميةَ رسالتِه» في التاريخِ، وضمن صيرورةِ الواقع، ويُسهِمُ في تجاوز تلك «الانشراخاتِ» الناجمة عن فقدان الانسجام المطلوب بين إيمانِ المسلم ووجدانه الديني من جهة، وعقلِ المُسلم وملابساتِ معيشه المعاصر من جهة ثانيةٍ. وذاكَ هو رهان كل فهمٍ تنويري للدينِ يرومُ التحيينَ المستمرّ للإيمانِ بتجديدهِ، والتعقّلَ المستمر للجوهر المتعالي للدينِ من أجل تخليدهِ.



المرأة العربية ونمطية الصورة
الأنثى/الذكر ولعبة المهد

يسرى بن الهذيلي[1]

ملخص الدراسة:

في المخزون الاجتماعي، والمعتقدات السائدة؛ التي تؤمن بمسألة التمايز بين الرجل والمرأة، وفي الإيديولوجيات الاجتماعية، أيضاً، تكريس لصورة نمطية للمرأة العربية؛ فالعالم الاجتماعي يبني الجسد واقعاً مجنساً، ومؤتمناً على مبادئ رؤية مجنسة، وينطبق هذا البرنامج الاجتماعي المستدمج، للإدراك على كل الأشياء في العالم، وفي المقام الأول على الجسد نفسه في حقيقته البيولوجية.

إن الصورة النمطية للمرأة هي نفسها؛ التي تبني ذاتها من خلال الاختلاف بين الجنسين البيولوجيين، وفق مبادئ رؤية

---

(1) باحثة تونسية.

أسطورية للعالم، وترجع هذه الوضعية أساساً إلى الموروث الاجتماعي، والثقافي؛ الذي يمثل «واقعاً اجتماعياً قاهراً» على حد تعبير «إميل دوركايم»؛ إذ لا تزال مجتمعاتنا العربية خاضعة للإساءات الناتجة عن البطريركية، وهي نوع من الهيكلية النفسية، والاجتماعية؛ التي تميز علاقات القوة، والسيطرة في المجتمع، على حد تعبير «هشام شرابي»، يحتل فيها الرجل مكانة عليا تسمح له بالهيمنة. وعلى الرغم من محاولات التحديث؛ فمجتمعاتنا لا تزال خاضعة لنظام أبوي «مستحدث»، أدى إلى تكبيل المرأة، وإخضاعها لصورة نمطية، تمثل قوالب جاهزة لموروث اجتماعي ينتج نفسه بذات الخطاب؛ الذي يمارس همجية الاختلاف في النظرة للمرأة، وهو ما يحيلنا إلى «عنف بنيوي هادئ، ورمزي صامت، وصريح في الوقت نفسه» على حد قول «بيير بورديو».

مثل هذه الممارسات، غذتها ذاكرة تاريخية نوعية، تحيط بها أوهام، وتصورات ترسخت خلال أجيال متعاقبة، تكرس لتميز جندري، وتراتبية بين الجنسين «أفضلية الرجل على المرأة»، وهو ما يذكرنا بوصف بورديو «هوية الهابيتوس» وتشكله عبر الربط الدائم بين استعدادات الهابيتوس وقدراته؛ التي تنبت فيه، وتلك التي يستبطنها، بعضها يتعلق بتفسيرات دينية جاءت مشوهة، أو بعيدة عن المعنى، وبعضها يتعلق بظروف اجتماعية، أو سياسية كرست لصورة نمطية للمرأة، مازالت راسخة في المخيال العربي شعراً، ونثراً، وروايةً.

1- صورة المرأة العربية وثنائية الطبيعة الإنسانية: الوعي الآمن الأمين:

يبدو أن الخطاب المنطلق من فرضية ترسيخ مفهومي الذكورة والأنوثة مرتكز على الصفات التقليدية الموروثة؛ فالذكورة تساوي الغلبة، والشدّة، والتحكم، مقابل الأنوثة؛ التي ترادف اللّين، والرقة، والنعومة، ويصل الأمر في المقابلة إلى حدّ التمايز بين الرجل؛ الذي يؤكد ذكوريته بجنسه ذاته (الذكر هو الرجل)، والمرأة؛ التي لا يشتق من أنوثتها ما يدلّ على جنسها، مما قد يذكرنا «بالنقص»؛ الذي ذهب إليه فرويد. وعليه، فإن قوة الرجل قوة قاطعة كالسيف من فولاذ، على حين تخون المرأة طبيعتها، فتبقى ليّنة حتى ولو كانت حديداً[1].

من هذا المنطلق يمكننا القول: إن الصورة النمطية هي الصورة المحدّدة منذ البداية، كما أنّها تعبر عن تكرار للظاهرة[2]، وهي، في الوقت نفسه، تطبع مواقفنا، واتجاهاتنا، وتوحد تمثلاتنا الاجتماعية وفق ما سُطّر من قبل المجتمع؛ الذي أفرز، بدوره، مجموعة أدوات، ومكانات تؤكد قوة الصور النمطية؛ التي تصبح في النهاية عبارة عن رمز اجتماعي تتحدد من خلالها المرأة: مكانتها، أدوارها، وأدوار الآخرين من حولها، خاصّة وأن المرأة ليست بالضرورة ذلك الكائن الضعيف المهيمن عليه،

---

(1) الطاهر، لبيب، سوسيولوجيا الغزل العربي، ص32.

(2) Encyclopédie Universalise, Yves Michaud, p. 200.

وإنما هي في بعض التمثلات الاجتماعية مصدر الفتنة، والكيد، والدهاء[1].

مثل هذه المفاهيم غذت المخيال الشعبي بعدد من الصور؛ فهي «حواء التي أخرجت آدم من الجنّة»، وهي «الغولة»، و«الكاهنة»، و«الساحرة»، و«عيشة القادرة»، وهكذا فإن ما يبشر به الخطاب الأسطوري في النهاية بشكل شديد السذاجة، هو من طقوس التنصيب تحققه على نحو ماكر، وبالتأكيد أكثر فعالية، رمزياً، وتتأصل تلك الطقوس في سلسلة عمليات المفاضلة الهادفة لدى كل فرد، رجلاً كان أو امرأة إلى تشديد العلامات الخارجية الأكثر قرباً في تطابقها، مع التعريف الاجتماعي لتميزه الجنسي[2].

في إطار بلورة هذه المسألة، مسألة ثنائية، أو دينامية الطبيعة الإنسانية، وفي إطار مسألة الوعي الأسمنتي المسلح، تعوّدنا أن ننسب للرجل متوالية من الصفات، والنعوت، والفضائل التكريمية، كل مشتقات الفحولة الشهريارية/ السندبادية. وفي المقابل تنسب إلى المرأة مشتقات من النعوت الشهرزادية كالشبق - الكيد - التبليس - الميوعة - المراوغة - السحر... إلخ.

لقد بين «رايلي» أن هذه الصفات ليست طبيعة، وهذا ما ينزع الوعي الآمن الأمين، ذلك أن المجتمعات المختلفة تعلم أشياء مختلفة. ألم تقل سيمون دي بوفوار في ذلك: «إن المرأة لا تولد

---

(1) Bchir (B.), Contrôle Social, famille et théâtre, In Actes du Colloque, Les relations interpersonnelles,- p. 101.

(2) بورديو، بيار، الهيمنة الذكورية، ص48.

امرأة، ولكنها تصبح كذلك»[1] وتماشياً مع الخطاب الديبوفواري، يمكن القول: إن الرجل لا يولد رجلاً ذكراً، وإنما يصبح بالثقافة كذلك؛ فالتحديد؛ الذي يعطيه رايلي لمفهوم الذكر والأنثى، إنما هو بالأساس يعتمد المواليات من النعوت؛ التي تنسب إلى كل منهما وفقاً للثقافة: المهد، البيئة، الأسرة.

في هذا الإطار، إطار مساءلة موروثنا الثقافي نتبين أن أكثر الأشياء، وأكثر الصفات، وأكثر السلوكات، طبيعية لدينا، إنما هي ليست كذلك، أليس سلوك «الذكر» و«الأنثى» وحب الملكية الفردية، أو الجماعية، إنما هي نتيجة لعبة نتعلم قواعدها من المهد[2]، كلنا يلعب لعبة الذكر والأنثى، لقد تعلمناها من المهد[3].

وبناء عليه، تصبح فكرة علوية الذكر هي المهيمنة على معنى الوجود، باعتبار «أسطورة الرجولة - Le Mythe de la Virilité»[4]؛ التي توجد في وسط كلّ نسق اجتماعي، إذ تقول المقاربة النفسية: إن العلاقة بين الجنسين تتمظهر من خلال شعور بالهيمنة.

وفي محاولة البحث عن الدور الثانوي؛ الذي شغلته المرأة في التاريخ، ترى إحدى خبيرات الإناسة: إن النساء معرفات

---

(1) دولة، سليم، الثقافة الجنسوية الثقافية، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1999م، ص98.

(2) المرجع نفسه، ص99.

(3) المرجع نفسه، ص100.

(4) José (Marie), Henry (Paul) et De Laurence (Chambert), La femme dans la Société: Son image dans différents milieux sociaux, C. N. R. S., Paris, 1963, p. 10.

بالطبيعة، أو مرتبطات بها بشكل رمزي، إذا ما قورن بالرجال المعرفين بالثقافة. فالثقافة على أي مستوى -أي: ثقافة- تؤكد ذاتها على أساس تفوقها على الطبيعة، وليس تميزها عنها. أمّا هذا الشعور بالتميز، والتفوق، فيعود بشكل رئيس إلى القدرة على تغيير الطبيعة، وذلك بتهيئتها اجتماعياً، ثم تثقيفها[1]. فكل ثقافة تكون منهمكة في عملية التوليد، ثم تقوية أنظمة من الأشكال الهادفة والرموز، النتاج الطبيعي؛ الذي بوساطته تتفوق البشرية على معطيات الوجود الطبيعي، وتسخِّره لأهدافها، وتسيطر عليه من أجل مصلحتها. وبما أن الثقافة تخطط دوماً نحو تكليف الطبيعة، وفي حالة اعتبار النساء جزءاً من الطبيعة، فإن الثقافة، تبعاً لذلك، تجد في إخضاعهنّ، ناهيك عن اضطهادهنّ، أمراً ضرورياً يخدم سنة الاختلاف؛ التي تعزز الاختلاف داخل النظام الثقافي[2].

لذلك، فإن إعادة تشكيل الطبيعة من جديد، تمثل على الصعيد الثقافي إعادة صياغة لنظام اجتماعي جديد، يتمحور حول الذكر، ويمكّن المرأة من الانخراط في الإيديولوجيا الذكورية[3].

---

(1) أوتنز، شيري، هل الأنثى بالنسبة للذكر كالطبيعة بالنسبة للثقافة، كتاب المرأة الثقافة المجتمع، ترجمة هيفاء هاشم، وزارة الثقافة، دمشق، 1976م، ص117.

(2) الربيعو، علي التركي، العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1995م، ص152.

(3) روزالدو (ميشال)، لامفير (لويز)، كتاب المرأة الثقافة المجتمع، ترجمة هيفاء هاشم، وزارة الثقافة، ص20.

وعموماً، فالرجل هو المهيمن داخل نسق اجتماعي معين، وقد فسّره «عبد الوهاب بوحديبة» على أن التقاليد الأبوية والذكورية تهدي المرأة مجموعة صور نمطية[1]، وهي الصورة التي تعني: أن لا حقيقة ولا واقع إلّا الكهل الذكر، إذ لا يمكن للمرأة أن تتصرف خارج هذا الإطار، وبالتالي فعليها أن تكون تابعة للرجل؛ فالمرأة تظهر، عند البعض، على أساس أنها صورة نمطية، أو أنّها تجسد أو تلتحم بشخص معروف، فهي زوجة فلان[2].

وذلك ما تطلق عليه الناقدة «خالدة سعيد» في تحليلها لوضع المرأة العربية بـ: «الاغتراب المزدوج»؛ فالمرأة في المجتمعات العربية تعاني من اغترابين: اغتراب طبقي، واغتراب على صعيد البنية التحتية في نطاق الأسرة، إذ لو أنّنا سألنا عن هوية امرأة ما لقلنا: إن هذه زوجة فلان، أو بنت فلان، أو أم فلان. وما هي المرأة؟ هي أنثى الرجل، وتُعرَّف بالنسبة إليه؛ إذ ليس لها وجود مستقل، إنها الكائن بغيره لا بذاته، ولأنّها كائن بغيره فلا يمكنها، في إطار الأوضاع التقليدية، أن تعيش بذاتها، فلا هي تشعر بالاكتمال بذاتها، ولا المجتمع يقبلها على هذا الأساس، إنّها المثال النموذجي، ذلك أن واحداً من أبعاد شخصيتها يطغى على سائر الأبعاد، وعلى إنسانيتها كلّها[3].

(1) Bouhdiba (Abdelwaheb), Culture et société, Op. Cit., p. 75.

(2) José (Marie), Op. Cit., p. 23.

(3) تحية إلى روح هشام شرابي، مجموعة من الباحثين، بيت الحكمة، تونس، 2005م، ص57.

إذاً، تبدو المكونات السيكولوجية، والأهليات الخاصة؛ هي التي تخلق نماذج الذكورة والأنوثة حسب المجتمعات، والتي يفترض فيها أن تبرز هيمنة جنس على آخر، فهي نتاج التربية، إنّها إذاً نتاج الإيديولوجيا.

هذا، بالفعل، ما أكّده «بالندييه»، حيث يرى أن كلّ الأساطير الكونية تؤكد تفوق الذكورة، وهيمنتها، وخضوع الأنثى، وتبعيتها، وهي أصل التصنيفات المعرفية: من ترتيب، وتصنيف، ومقابلة، ونعوت، وتدرج في التراتب، والشرائح؛ التي تحصر فيها الذكورة، والأنوثة.

هذا التقييد يخدم مصالح نظام اجتماعي ذكوري، ويقود إلى نتائج معينة، هي:

أولاً: تنزل المرأة إلى أدنى مرتبة في نظام اجتماعي يعتمد التوبيخ «بيت الرجل حصنه».

ثانياً: عزل المرأة في البيت، وهذا يعني استعماله كقوة محافظة تدعم لاشعورياً الوضع القائم؛ الذي أوجده الرجل؛ فالمرأة بحصرها في إطار منزلي تفتقر إلى حرية الوصول إلى أنواع السلطة، أو المركز، أو القيمة الثقافية؛ التي هي من امتيازات الرجل، هو إرجاع مؤسسي، كما يسميه فوكو، وإرجاع بنيوي؛ الأول: يفرض على المرأة الاعتدال في سياق تبعيتها للعائلة، والزوج، وفي إطار وظيفتها الإنجابية؛ التي تسمح بدوام اسم العائلة، وبانتقال الأموال، وبقاء المدينة. والثاني: يفرض عليها

أن تقيم مع نفسها علاقة سمو وهيمنة، هي في حدّ ذاتها رجولية الطابع[1].

وأياً كان محتوى تلك الفئات المعرفية في كل الثقافات؛ فهو شديد الدوام نظراً لإسهام الأجيال في تناقله، ولأنّه يرسخ في الأذهان، في وقت مبكر جدّاً، من خلال التربية، والتنشئة، والهابيتوس البورداوي نسق الاستعدادات المكتسبة، والمحيط الثقافي؛ كما تتناقله جميع الأحاديث، والإشارات الضمنية، والمعلنة خلال الحياة اليومية، وكذلك الروايات العربية[2].

2- المرأة في الخطاب العربي: وجوه تتكرر وأبعاد تتقاطع:

روايات تتعدد فيها وجوه المرأة، وتتقاطع أبعادها، ودلالاتها؛ فتكون في البدء انشطاراً تتحدث عنه الكاتبة «ألفة يوسف» بأن أقصاه امرأة تكتب الرواية، وامرأة أخرى تُكتب فيها، وفي آخر المطاف هي إعادة كتابة حكاية الأنوثة؛ التي هي في جوهرها، كما يعرف المولعون بخفايا النفس البشرية، تيه بين امرأتين، وتقول عنهما الكاتبة: «إنّي نظرت في المرأة؛ التي تكتب، وسافرت معها في السؤال، لم تتكلمين، والكلام في بعده النفسي، والفلسفي موضع ذكوريٌّ؟ لم تكتبين، والكتابة تثبيتٌ للقول، ومحو للمشافهة، وحياتها؟»[3].

---

(1) الربيعو، علي التركي، مرجع سابق، ص154.

(2) Héritier (Françoise), Féminin/ Masculin, édition Odile Jacob, France, 1996, p. 110.

(3) يوسف، ألفة، صورة المرأة في الرواية العربية، منتدى الروائيين =

فالموضوع هو المنتهى الفعلي، ولكن المنتهى هو موضوع الآخر، موضوع من المفروض أنّه يحقق لي متعة منشودة[1]. تقول «أحلام مستغانمي» على لسان إحدى شخصياتها في «**فوضى الحواس**»: «أثناء تفكيري جاء النادل، وسألني: ماذا تريدين؟ لا أدري لماذا أجبته، على غير عادتي، «قهوة»، ربما لأنسيه أنوثتي ما دام الرجال يطلبون عادة قهوة»[2]. وغير بعيدة عنها بطلة «غادة السمّان» التي تُخرج من واقع القهر لغة، فتُعيدها اللغة إلى تصورات ذكورية، ليس هناك أشد تجسيماً لها من عبارة «امتلاك امرأة» الذكورية؛ التي تستعملها السمّان بلا شعور[3].

ألا نكتشف من خلال المرأة في أقصى الكتابة نمطية صورتها؟ إذ هي بين اثنين: شوق وهمي إلى موضع الذكوري، وشوق فعلي إلى الأنثى الكاملة المفترضة. وبين حقلين دلاليين اثنين، هما: المرأة الخاضعة المقهورة من جهة، والمرأة الثائرة من جهة ثانية.

إن الاستبداد السلطوي الذكوري ينعكس معرفياً على المرأة، وعلى وعيها لذاتها، وللآخر، لدرجة أنّها لا تدرك أحياناً أنّها تعيش استلاباً وتهميشاً، وأنّها محصورة في الزوايا المعتمة، حتى

= العرب 12-13-14/ 9/ 2003م، ط1، تونس، شباط/ فبراير 2005م، ص12.

(1) المرجع نفسه، ص11.

(2) مستغانمي، أحلام، فوضى الحواس، دار الآداب، بيروت، ط4، 2006م، ص42.

(3) عبود، أنيسة، صورة المرأة في الرواية العربية، المغاربية للطباعة والنشر، ط1، شباط/ فبراير 2005م، ص20.

باتت تخاف الضوء، وتهتدي وحدها إلى الظلمة، والاستكانة، وتقليد الأصل، ومحاكاته لدرجة التقديس.

من هذا المنطلق، تبدو صورة المرأة في الخطاب الثقافي العربي، مرتبطة بمنظومة الفكر الأبوي، وبمدى تبني المرأة لهذا الفكر؛ الذي يقولبها، ويحدّ من اجتهاداتها الفكرية، والإبداعية، ويغلقها على ذاتها[1].

أليست بذلك، تمثل إحدى شخصيات «نجيب محفوظ» في «**الكرنك**»؟ : «إني أحتاج دائماً لمن يدافع عني»، أليس ذلك تعريفاً لا بأس به للمرأة؟ فهل نبحث من خلال هذا وذاك، وما نقصد به بحثاً عن صورة المرأة الجديدة؛ التي بدأت تخلخل يقينيات الماضي، وتضع الثوابت موضع الشك، والمساءلة؟

إن أجمل ما في الكتابة الروائية، أن الكاتب يتوهم أنه يكتب الشخصية، على حين أن الشخصية هي التي تكتب الكاتب. ونحن استدعينا مثل هذا القول؛ لأنّه تكمن فيما بين الوهم والكتابة صور عديدة للمرأة، كثيفة دلالاتها، وتقاطعاتها، ولا أدل على ذلك من الرواية العربية؛ التي تختزل هذه الصور في اللّغة؛ التي قال عنها «O. Wilde»: «خلق الإنسان اللّغة ليخفي بها مشاعره»، ونقول: «خلقت اللغّة الإنسان لتكشف عن مشاعره». إن اللغة كالأفق تحاصرنا، ولا يمكننا الخروج من قضبانها[2].

---

(1) يوسف، ألفة، صورة المرأة في الرواية العربية، مرجع سابق، ص17.
(2) المرجع نفسه، ص17.

وهو ما تتبناه الرواية العربية، وتنحت فيه صورة المرأة كصورة منجزة راسخة، وغير قابلة للتحوّل، أو هي لا تحتاج إلى إعادة بناء، ولا تطالها التيارات الفكرية، ولا التحولات السياسية، والاجتماعية؛ التي تطال المجتمع. ومن المعروف أن الكاتبة العربية لم تستطع أن تقول ما تريد ضمن دوائر القمع، والتخلف؛ التي تعيشها، وأن خيوطاً كثيرة تلتف حول أصابعها لحظة الكتابة، وتعرقل القلم.

والإشكالية، أنها هي الأخرى ابنة مجتمع ليس من السهولة نزعه عن جلدها، ولا تقشيره من ذاكرتها، فكيف لها أن تحارب أسطولاً مكرساً في الذاكرة، وفي الذائقة، والعادات؟ فتبدو بذلك متاعب الكاتبة العربية مُركَّبة؛ فهي تعاني من دوائر القمع، والتخلف؛ التي يعيشها أي كاتب عربي «ذكر»، بالإضافة إلى قيود مكرسة لها كأنثى لا يعاني منها «الأديب الذكر».

وهكذا لا الكاتبة العربية استطاعت أن تقول ما تريد، ولا الكاتب أيضاً، وبدلاً من التضامن معاً مادام الهدف واحداً، نجد القتال فيما بينهما ينشب في «الفنّ الأدبي»، كلّما توهم ديك طاوسي أنّ دجاجة مشاكسة داست على ظل ذيله الملون بالغطرسة، وينسى بعض «ديكة» الأدب أن الهزيمة أمام المرأة قد تكون وساماً، وليست كهزائمنا الأخرى؛ التي ننشغل عنها أحياناً بالهوامش على دفاتر نكباتنا الحقيقية[1].

(1) السمان، غادة، محاكمة حب، مرجع سابق، ص55.

وهكذا، فإن بعض الكاتبات العربيات كخالدة سعيد، ونوال السعداوي، وفاطمة المرنيسي، يصلن إلى موقف موحد حول تحرير المرأة من الصورة النمطية التي أهداها لها المجتمع، حيث ترسخ من خلالها استلابها، وهو تحرير غير ممكن بلا عمل جماعي يتجاوز مجرّد النشاط النسائي، وما لم يتحرر الناس «رجالاً ونساءً» من الأفكار المسبقة عن المرأة، وما يسميه أحد النقاد بـ: «التصنيم»؛ الذي يؤدي إلى إنتاج هوية محصورة في كتلة من التصورات المتصلبة يتم عبرها تقديس الموروث عبر إعادة إنتاجه، لنجد صورة المرأة شائهة في الخطاب الروائي الذكوري، والأنثوي، ويظل تحريرها من كلّ هذا رهين البنى الاجتماعية المهيأة لإطلاق شخصية المرأة، وتفتحها في مناخ من الحرية، ومن احترام الشخص الإنساني؛ كما جاء في بيان حقوق الإنسان[1].

وما لم يتحقق هذا كله، سيبقى هذا «التصنيم» للمرأة قائماً يُنحتُ، ويُعلقُ، ويُرجمُ، وأحياناً يُصانُ ويُصاغ في حكايات الحبِّ، والجنس، والتشويق.

خطاب نجد صداه في نثر نزار قباني، وقوله نثر على شعر مخاطباً المرأة قائلاً: «كانت المرأة يا صديقتي في بلادنا قطعة من قطع الآثار... ليرة ذهبية ملفوفة في القطن، تعويذة كتبها شيخ لا يعرف الكتابة، ثم انفك السحر يا صديقتي، وخرجت من قطنك. مضى عهد كانت المرأة فيه دمية مطاط في يد الرجل يضغطها

(1) بيت الحكمة، تحية إلى روح هشام شرابي، مرجع سابق، ص58.

فتغني، ويزجرها فتسكت. مرّ عهد كانت فيه أكبر مغامرة بطولية تنفذها امرأة هي أن تذهب إلى حمام السوق، أما سمعت قول أحد الفقهاء: «تخرج المرأة مرّتين: مرة إلى بيت زوجها... ومرة إلى القبر...» تأملي هذا المخطط؛ الذي رسمه لك ذلك السخيف، تأملي هذا البرنامج الحافل؛ الذي وضعه لتنقلك... وخرجت الآن يا صديقتي قفزة واحدة إلى العراء... إلى ملاعب الرياح، والشموس...»[1].

تبدو الرواية العربية إذاً، شعراً ونثراً، مسرحاً لأزمة الصورة، ذكورية كانت، أم أنثوية؛ فالمهم أنّها أزمة تتصاعد وتركد، تشتد وتخفت، لكن صفتها الأهم ديمومتها، وتنعكس في وعي الطبقة المثقفة، والمسيسة، وتعبر عن نفسها على مستويين: على مستوى خطاب تحليلي نقدي، وعلى مستوى حركات اجتماعية جديدة، ومن خلالها تريد المرأة العربية أن تتطور من داخل تجربتها، وقيمها، وحاجاتها، وتراثها، وتعيش أوجاع المرأة للتحوّل من دودة حرير داخل شرنقة، إلى فراشة تثقبها لتطير معذبة بشهوة الأجنحة، والحرية، والتحليق.

فكلّ النساء يتألمن حتى المنومات مغناطيسياً بالنظام الذكوري، والمدافعات عنه بشراسة مضاعفة، كما يفعل كلّ مقموع يتماهى مع قامعه، وفي المقابل يقف الرجل حائراً، ولا

---

(1) قباني، نزار، الأعمال النثرية الكاملة، منشورات نزار قباني، بيروت، ط1، كانون الثاني/يناير 1993م، ج7، ص137.

يملك حق الأجوبة على كلّ شيء، ورعب المرأة التاريخي منه يشجعه على لعب دور الدكتاتور الاجتماعي، بدل أن يتعاون مع المرأة على تطوير المجتمع، ومواجهة المآسي القومية، ومناقشة القضايا معاً[1].

يمكن أن نستنتج من خلال هذا التعريج على الرواية العربية، ومحاولة تفكيك بناها، وخطاباتها، نمطية صورة المرأة واقعاً يحمله المجتمع عن المرأة، والمرأة عن نفسها، وهي؛ التي تؤكد وتساعد على وجود منطق الهيمنة، والقوة تجاهها؛ فالمرأة حتى من خلال احتلالها لمكانة الزوجة داخل الأسرة، فإنّها تحمل معها الصورة المستبطنة، ودورها كأنثى، وتلقنها لأبنائها، وهو ما ذهب إليه بوحديبة من أن تربية البنت هي تدرب على علوية الذكر، وإلى ضرورة التهيؤ لقبولها طيلة تواجدها[2].

فهل يمكن القول: إن مثل هذه الصورة النمطية المشبعة بموروث ثقافي ساعدت على تدجين العنف ضدّ المرأة، وخلقت مع واقعها الجديد ما يعرف بالعنف المضاد كرد فعل، وإشعار الرجل بوضعيتها، ومكاسبها الجديدة؟

3- عنف اللغة وقهر السلطة: تواطؤ الإيديولوجيات:

تمثل السلطة قوّة مادية، ومعنوية، وأخلاقية، أو رمزية تضفي الشرعية على أعمال الشخص؛ الذي يتوافر عليها، وتؤدي إلى

(1) السمان، غادة، محاكمة حب، مرجع سابق، ص69.

(2) Bouhdiba (Abdelwaheb), Op. Cit., p. 59.

خضوع الآخر، وتقبله، وموافقته على نظام قائم، وإلى قمع كلّ أشكال الانحراف.

ولتحديد مفهوم السلطة، والسلطة الرمزية، ننطلق من نظرية بورديو في تقسيم العالم الاجتماعي إلى مجموعة حقول مستقلة نسبياً، وفهم هذا العالم الاجتماعي للكشف عن واقعها، وطبيعة منطقها الداخلي في علاقته الجدلية بمفهوم السلطة، يقول بورديو في هذا الصّدد في حوار أجرته معه «مجلّة الفكر العربي المعاصر»: «إنّ السلطة ليست شيئاً متموضعاً في مكان ما، وإنّما هي عبارة عن نظام من العلاقات المتشابكة، ونجد أن كلّ بنية العالم الاجتماعي، ينبغي أن تُؤخذ بعين الاعتبار من أجل فهم آليات الهيمنة، والسيطرة».

وعليه، فإنّ السلطة، حسب بورديو، بمثابة نظام معقد، يخترق كلّ العلاقات، والترابطات؛ التي تشتغل داخلياً بوساطة آليات دقيقة، وَجِدُّ فعّالة، تتحكم في البنية العامة لذلك النظام.

ويذهب بورديو إلى أن السوسيولوجيا علم لا يختزل البحث فيه عن سلطة واحدة، فالسلطة سلط، وكلّ واحدة مرتبطة بالفضاء؛ الذي تمارس فيه، والسلطة لا تحيا إلّا في غفلة عن مسلماتها المخفية، وقوانينها المستترة، وخلفياتها الصامتة؛ التي تقوم منها مقام الضامن لتحقيقها، وشرط إمكان معايشتها، فعلى غرار «فوكو» لا يختزل بورديو السلطة في العنف، وهو ما يعدّ نقداً للتصور الماركسي للسلطة.

هذا فيما يتعلق بالتصور العام للسلطة، أمّا في المستوى الخاصّ مثلاً، فالعلاقة بين الجنسين عموماً ينظر إليها كصراع من أجل السلطة، سلطة الرجل، لأنّه يمتلك الموارد الاقتصادية، والوضع الاجتماعي - الديني؛ الذي يخوله مكانة ربّ الأسرة، والحق في اقتحام المجالات السياسية العليا، وسلطة المرأة كمسيّرة للشؤون المنزلية، ومعيدة وحيدة، وحقيقية للإنتاج، وحاملة لسرّ الحمل، والولادة، والعلاقة الوثيقة بالطفل.

ومن ثمة دُرست السلطة، وحُلّلت، وقُدّمت غالب الأحيان كخاصية ذكورية، إلّا أن هذه الأخيرة لا تعبر عن المرأة، بل تهمشها، وتتناساها، وتتجاهلها. وعلى كلّ حال، فإن الثقافة، والمعرفة، واللغة، تعبر جميعها عن هيمنة الرجال على النساء، وعن موافقتهنّ الظاهرة، أو الخفية على هذه الهيمنة[1].

وتاريخياً تندرج العلاقة بين الجنسين في دائرة علاقات السلطة؛ التي بدأت بالتراتبية من خلال اللّغة، واستعمالاتها، ذلك أن اللغة؛ التي تبدو مبدأ وحدة في المجتمع، هي في الواقع فضاء يسود فيه التعصب للذكورة؛ فالقنوات النحوية؛ التي تُقعّد اللغة، تحدد المسافات بين الجنسين لترسم تفوق المذكر، إذ تتشكل معاني الكلمات من خلال استعمالاتها، وعلاقات السلطة في المجتمع.

---

(1) بلعربي، عائشة، المرأة والسلطة، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، الدار البيضاء، 1990م، ص84.

وبالتالي، فإن هناك ارتباطاً وثيقاً بين امتلاك الكلام، واحتكاره، وبين السلطة. إن كلام الرجال كلام قيمة، هكذا يكون للنوع تذكيراً، وتأنيثاً، دور نحويٌّ مجانس لدور من يدل عليه في الواقع، ويجب توكيد أن لهذا النوع استقلاليته. إنّه في حدّ ذاته عالٍ، أو متدنٍّ، بهذا المعنى يتجه النحو العرضي، وهو نحو معياريٌّ، و«منطقيٌّ» إلى إبراز الهيمنة الذكورية[1].

إنّ النوع في النحو له قيمة خاصة به: تتضمن تراتبية تسكن اللسان، ولها علاقة تجانس مع التراتبية الجنسية كما هي في عالم الواقع، لكأن الكلمات في نهاية الأمر تتوزع في «طبقات»، بعضها ذو حظوة، وبعضها لا حظوة له، لنقل بتعبير آخر: إن اللسان ينقل إلى الإنسان نسقاً من القيم، يوحي إليه ببعض التصنيفات؛ التي قد لا يكون وضعها لو لم يُعرف هذا النسق. سُلطة اللّسان هذه تتأكد أكثر، حالما نسأل المعجميين، ولنا في لسان العرب خير مثال[2].

في مقابل هذا الكلام الحافل بالدلالات، يوجد كلام النساء؛ الذي يتوارى عن حقل السلطة لكي ينحصر في المجال المنزلي، الشيء الذي يربطه بالثرثرة، أو بالنميمة، أو على الأحرى بالفراغ، في حين يكون كلام الرجال كلام قيمة، ألم يقل عنه الجاحظ: «إن كلام الرجل أعزّ عليه من أبنائه»[3].

---

(1) لبيب، الطاهر، سوسيولوجيا الغزل العربي، مرجع سابق، ص27.
(2) المرجع نفسه، ص28.
(3) يوسف، ألفة، صورة المرأة...، مرجع سابق، ص13.

إن دخول الإنسان عالم اللغة هو بمثابة دخول عالم الرّمز؛ لأنّ العالم كلّه؛ الذي يبدأ الإنسان باكتشافه منذ ولادته؛ مبني على أسس لغوية متقاطعة بالمجاز، والكناية، والبلاغة، والقواعد اللغوية؛ التي تقسم الزمن إلى ماضٍ، وحاضرٍ، ومستقبل، وتفصل في الفضاء ما هو للآخر، وما هو للأنا. عالم الرمز في تركيبته اللّغوية يؤنس الإنسان، ويفصله عن طبيعته الحيوانية.

إذاً، تخلق اللّغة مجالاً للاختلاف، كما أن النحو يفرض التفاوت، ويدافع عن أفضلية المذكر، ويلغي المؤنث لحساب المذكر، بل إن قواعد السلطة تتحكم في الكلام ذاته، حيث يمتلك الرجل الحق فيه، على حين تحال المرأة على الصمت.

ومن المؤكد أن العلاقة بين الكلمات، والمفاهيم، والتصورات الإيديولوجية وثيقة جدّاً، ولذلك يتم الانتقال من الكلمات التي تنعت المرأة؛ إلى التصورات التي تخلق قطيعة متفاوتة بين المذكر والمؤنث، ومنها إلى الإيديولوجيا؛ التي تحاول أن تحرّر النساء، أو تضاعف من استلابهنّ.

يعدّ هذا الخطاب ممارسة اجتماعية كما أقره «بورديو»، ويستلزم رسم مناطق التداخل بين المفهوم، وبين المجتمع، وبين المعرفة، وشروطها، وهو ما نلاحظه في علاقة السلطة -(سلطة اللّغة)- بمفهوم الهابيتوس؛ الذي تحدث عنه بورديو، وبالأصداء الأبوية المصمّمة كما أقرّها «هشام شرابي»؛ الذي دعا بقوة إلى ضرورة التخلص من الفكر الخطابي، ومن دكتاتورية النحو،

والصرّف، وإلى غسل الكلمات من هذه الأصداء البطريركية، وخلق معان جديدة، واختراع لغة جديدة واضحة، تكشف عن الواقع بدل أن تحجبه، لغة تختلف عن اللغة الإنشائية الخطابية؛ التي تجمّد الوعي، ولا تحرّر إلا اللّسان[1].

لقد كرّس هذا الخطاب سيرورة تاريخية، وإيديولوجيا كاملة؛ فاللّغة هنا حمالة أوجه بما هي تكوين للنحن، وللهوية، والفضاء الدلالي؛ الذي يضمن تواصلنا، وهي أيضا فضاء للتميز، والتراتبية، و«دو سوسير» في دراساته الألسنية يكشف عن سلطة اللّغة بما هي حمالة لإيديولوجيا، وتعكس بناء نسقياً لمنظومة كاملة، ولا أدلّ على القواعد النحوية، والصرفية؛ التي تخلق تراتبية بين الجنسين بأفضلية المذكر على المؤنث، إذ يصطدم جمع الإناث بالتأنيث بوجود ذكر، فيُذكَّر الجمع، والقاعدة هنا تقول بتذكير المجموعة.

ولعلم النفس دلو في ذلك، إذ يقول «فرويد» بأن هذه القاعدة، وعلى غرابتها، لها دلالات تغييبية للمرأة، ونكران لوجودها. ومن خلال النحو تضيف اللغة إلى الطرح الفزيولوجي (الفروقات بين الجنسين) معنى اجتماعياً لممارسة السلطة الذكورية[2].

إذ يُظهر لنا «عبد الله الغذامي» في كتابه «**المرأة واللّغة**» مدى اغتراب المرأة في تاريخ اللّغة الذكوري؛ فقد نجحت الذكورة في

---

(1) بيت الحكمة، تحية إلى روح هشام شرابي، مرجع سابق، ص62.

(2) Bourquia (Rahma), Femme et Pouvoirs, Casablanca, 1990, p. 17.

تدجين الأنثى عن طريق القمع الاجتماعي، وباستيلائها على اللّغة؛ التي أصبحت كمختلف جوانب الثقافة الأخرى منحازة للرجل.

ويفسر «جيل دولوز - Gilles Deleuze» ذلك على أنّه «لعب على السطوح»، وأنّ السطوح لها الأفضلية على الأعماق، وفعلاً في ذلك تسطيح، أو تسوية لمستويات متمايزة منطقياً في الجملة، فلئن كان هناك شيء يمكن تسميته بعنف في اللّغة، فإن هذه الكلمة يجب أن تؤخذ حرفياً، ليس عنف الرمز، بل عنف التداخل، عنف حدث لا تمنعه لا ماديته من أن تكون له آثار مادية، وتساعدنا في فهم التصور المجازي نوعاً ما عن «العنف اللا مادي»؛ الذي يتحول عند «جان لوسركل» إلى عنف مادي للغة؛ من خلال تصوره لما قرأه في وقت مبكر من حياته لمغامرات «تان تان»، وبالذات لإحدى مغامراته؛ التي كانت فيها صورة (Le Catastrophe) تؤدي غناء دور ماغريت في «فاوست - Faust»، حيث أدى الصوت المنبعث من صدرها الكبير إلى تكسر عدّة قطع زجاجية، ويؤخذ العنف هنا بمعناه الحرفي البحت، «جسد يخترق جسداً»[1].

ولئن كان المفهوم الماركسي للطرف اللّغوي قد تحدث عن التأثير الإفسادي للتطور التاريخي، أو بالأحرى للتاريخ على

---

(1) لوسركل، جان جاك، عنف اللغة، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، شباط/ فبراير 2005م، ص399.

اللّغة؛ التي يشكل المتبقي مجال عملها الحيوي؛ فالمتبقي هو ذلك الحدّ الواقع بين اللّغة والعالم[1]، وسيظل هناك دائماً جنس أعلى، وآخر أدنى، واحد قوي، وآخر ضعيف، إنها الإيديولوجيات؛ التي تعبر عنها اللّغة[2].



(1) المرجع نفسه، ص398.

(2) إيريتييه، فرنسواز، ذكورة/أنوثة وفكرة الاختلاف، ترجمة كاميليا صبحي، الهيئة المصرية للكتاب، ط1، 2003م، ص62.

الذات في مرآة الآخر

صورة المرأة في مرآة الرجل محدّثاً وفقيهاً

من خلال موطّأ مالك

والجامع الصحيح مسند الإمام الربيع

فاطمة قشوري[1]

المقدّمة:

عند حديثنا عن الأنا والآخر، أو الذات والآخر، يتراءى لنا محدّدان أساسيّان، هما: الأنا المسلم، والآخر الغربي، الذات المؤمنة، والآخر غير المؤمن. بل قد لا يتبدّى للذهن أوّل وهلة عند التعامل، مع عنوان ندوتنا إلّا البحث في مسائل المسلمين فكراً وشخصيات لدى الآخر الغربي، والمستشرق.

ولكنّنا في مداخلتنا هذه أردنا أن نجول ببحثنا في كوامن الأنا

---

(1) باحثة تونسية.

المسلمة؛ والتي، وإن بدت واحداً متفرّداً، إلا أنّها في الحقيقة، وعلى مدى قرون عديدة، تبدّت متعدّداً من خلال الفِرق والمذاهب المختلفة اختلاف الفقهاء، لا في الفروع فحسب، وإنّما في الأصول، وإن كانوا قد بنوا آراءهم على النصوص التأسيسيّة.

لذا اخترنا، مع اعتقادنا أنّ تعدّد الأنا، والآخر في الإسلام يحتاج لأكثر من عمل، أن نشتغل على صورة المرأة في مرآة الرجل محدّثاً وفقيهاً؛ من خلال مؤلفين ينضويان تحت فرقتين مختلفتين، على الرغم من قيامهما على نصوص تأسيسية متقاربة، وهي الأحاديث النبويّة. إنّ المؤلَّف الأوّل هو مسند الإمام الربيع، والثاني هو موطّأ مالك؛ باعتبار الأوّل كتاباً جمعت فيه الأحاديث فحسب، والثاني باعتباره أوّل كتاب جمع الأحاديث النبويّة والفقه معاً [1].

هذه مدوّنتنا؛ التي نظرنا من خلالها لصورة المرأة في مرآة الرّجل، فالذات هنا الأنثى، والآخرية تتمثّل، بادئ ذي بدء، في الرجل، مدوّناً للحديث، أو منشئاً للفقه، الرّجل؛ الذي نجده يحفّ بالنصوص التأسيسيّة الأولى، ونعني بها القرآن، والحديث، تدويناً وتفسيراً، وبياناً للمعاني والمقاصد، من منطلقات ذاتيّة هي الغيريّة، والآخريّة بعينها تجاه المرأة. فكلّ مراحل تقبّل النّصّ، وتفسيره، وكلّ العلوم المحيطة به، والناشئة على تخومه يحفّ بها ضمير المذكّر مفرداً وجمعاً. وعلى يقيننا بأنّ المرأة كانت عنصراً

---

(1) ابن أنس، مالك، كتاب الموطّأ (179هـ)، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط2، 1981م، ص7.

فاعلاً في الثقافة الإسلاميّة منذ نشأتها (نذكّر بدور خديجة في تأييد زوجها حتّى يصدّق بما أُمِر به أمراً بالقراءة[1]، أو دور عائشة في نقل ما يناهز ثلث المدوّنة الحديثيّة)[2] إلّا أنّنا أكثر يقيناً بأنّ محدّدات صورتها تبلورت على أيدٍ ذكوريّة.

وقد انطلقنا من النّصوص المصادر، واستنطاقها دون أحكام مسبقة خاصّة، وأنّ الدراسات؛ التي شغلت بقضيّة المرأة في الإسلام، عديدة متنّوعة إلى حدّ التضارب، بين نظرة دونيّة تحقيريّة، وأخرى تمجيديّة. ذلك أنّه لم يَسِلْ حِبْرٌ في قضيّة ترمي الرفع من الإسلام، أو الحطّ منه؛ بقدر ما سال في المرأة.

وسنبدأ بتحديد المصطلحات (امرأة - ذات - آخر - الأنا)، والمدوّنة؛ التي بحثنا فيها، وسيكون العنصر الأوّل مخصّصاً لصورة المرأة في مرآة المحدّث الإباضي من خلال استقراء المعجم الخاصّ بالمرأة في الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع في مرحلة أولى، ودراسة بعض النماذج الحديثيّة منه في مرحلة ثانية. أمّا العنصر الثاني فهو مبنيّ على ذات الهيكلة من خلال موطّأ مالك، حتّى نخلص في الأخير إلى جملة من النتائج.

تحديد المصطلحات:

الذات، الأنا: هي الذات؛ التي تُرَدُّ إليها أفعال الشعور

(1) الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001م، ص35.

(2) القشّوري، فاطمة، عائشة في مدّونة الحديث وكتب الطبقات، رسالة ماجستير مرقونة، إشراف الدكتور توفيق بن عامر.

جميعها، وجدانيّة كانت، أو عقليّة، أو إراديّة...ويقابل الآخر، والعالم الخارجي، ويُحاول فرض نفسه على الآخرين[1].

الآخر - الغيريّة: ويراد به ما سوى الشيء ممّا هو مختلف، أو متميز[2].

صورة: الصورة مُقوِّمة للجواهر، وهي الشيء؛ الذي تدركه النفس الباطنة، والحسّ الظاهر معاً. وهي كلّ معنى يُوجد في جسم من الأجسام الطبيعيّة، ويكون من المعاني؛ التي بها تتقوّم ماهيّة ذلك الجسم[3].

انطلاقاً من هذه التعريفات فنحن مطالبون بالبحث فيما تتقوّم به ماهيّة المرأة في ذهن المحدّث، والفقيه، متجلّية في ملفوظات مُؤَلِّفِه؛ حتّى ندرك مدى المقابلة بين المرأة ذاتاً، والرجل آخر.

المدوّنة:

أ- الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع:

- الإمام الربيع: هو أبو عمرو الربيع بن حبيب الأزدي العماني البصري، توفّي بين (175-180هـ)[4].

---

(1) وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، ص101-102.

(2) المرجع نفسه، ص486.

(3) المرجع نفسه، ص404.

(4) السالمي، نور الدين، كتاب الترتيب، مكتبة مسقط، عمان، (د.ت)، ص5.

- الجامع الصحيح: ألّفه صاحبه في القرن الثاني من الهجرة، وأغلبه ثلاثيّ السند، وهو معتمَدُ الإباضيّة الأوّل في حديث الرسول[1].
- الإباضيّة: فرقة من المحكّمة، لم تنفصل عن عليّ بن أبي طالب إلا بعد أن تأكدت من إصراره على تنفيذ التحكيم. إلا أنّه تجدر الإشارة إلى أنّ هذا المذهب الإباضي لم يعرف بهذا الاسم إلا منذ الربع الأخير من القرن الثالث للهجرة، نسبة إلى عبد الله بن إباض، وعلّة ذلك المواقف الكلاميّة، والجداليّة، والسياسيّة؛ التي اشتهر بها في تلك الفترة. وأمّا الإباضيّة أنفسهم فكانوا يتسمّوْنَ باسم جماعة المسلمين، أو أهل الدعوة، أو أهل الاستقامة.

ب- موطّأ مالك:

- مالك بن أنس: ولد في نهاية القرن الهجريّ الأوّل، وتوفّي عام (179هـ).
- الموطّأ: ركّز فيه صاحبه على أمّات المسائل، وعلى الرغم ممّا فيه من تقسيم لأبواب الفقه الرئيسة على النمط نفسه؛ الذي استقرّ عليه التأليف الفقهي فيما بعد؛ فإنّنا نراه يقوم على ذكر المرويات، والآثار المعروفة للإمام مالك[2].

---

(1) المرجع نفسه.

(2) سراج، محمد أحمد، مدخل لدراسة تاريخ الفقه الإسلامي، سعد سمك للنسخ والطباعة، 1995م، ص124-125.

- المالكيّة: مذهب من المذاهب السنيّة الأربعة، يقوم على العمل بالكتاب، والسنّة، والإجماع، والقياس، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابي، والاستحسان، والحكم بسدّ الذرائع، ومراعاة الخلاف، والاستحباب، والمصالح المرسلة، وشرع من قبلنا[1].

1- صورة المرأة في مرآة المحدّث الإباضي:

- **الثبت:**

الكتاب	المعجم
في النيّة	لا شيء
في ابتداء الوحي	أمّ
في الذكر (القرآن)	أمّك - الجنب - الحائض - النساء
في العلم وطلبه وفضله	لا شيء
في طلب العلم لغير الله عزّ وجلّ	لا شيء
في الأمّة أمّة محمّد	لا شيء
في الولاية والإمارة	امرأة ذات حسن
الرؤيا	لا شيء
في الإيمان والإسلام والشرائع	لا شيء
في ذكر الشرك والكفر	زوج
في الحبّ	لا شيء

(1) المرجع نفسه، ص125.

الكتاب	المعجم
في القدر والحذر والتطيّر	لا شيء
الفتنة	لا شيء
كتاب الطهارة	أزواجه - أهله - ابنته - المرأة - امرأته - بنت - نسائه - زوجاً - نساء - الجنب - أمّ - ابنتك
كتاب الصلاة	زوج - النساء متلفعات بمروطهن - أمّ - بنت - جدّتي - صواحب يوسف - والدة - النساء - نساء بني إسرائيل - امرأة - خالته
كتاب الصوم	أمّ - بنت - والدة
الزكاة والصدقة	الأنثى - أمّ - أمّها - أهله - نساء المؤمنات - جارتها - حائض - النسوة - النساء
الحجّ	امرأة - أمّي - أمّ - زوج - راكبة - والدة - أزواجه - حائض - بنت
الجهاد	النفساء
الجنائز	نسائها - ابنته - أمّ - امرأة - جاريتي - يهوديّة
الأذكار	لا شيء
النكاح	الأيّم - البكر - بنت - ثيّب - البنات - ابنته - الأخت - امرأة - عمّتها - خالتها - النساء - خالته - امرأة من الأنصار - نسائه - المرأة - السبايا - الإماء - الحوامل - الحوائل

الكتاب	المعجم
الطلاق والخلع والنفقة	امرأته - حائض - النساء - امرأة - أختها - زوجته - أمّ - بنت - بنيّة - كارهة - أهلك - مبغضة - زوج - جارية - ابنتي - أختي - المرأة الحامل - حائل - الإماء - المستحاضة - الأنصاريّة - الحارثيّة
البيوع	لا شيء
الأحكام	امرأته - جارية - بنت - امرأة - امرأتي - صاحبتك - وليدة - العاهر - زوجته - الأمة - الأنثى
الأشربة من الخمر والنبيذ	البغيّ - النائحة - الجالسة إليها - المستمعة - مُرِنَّة - النامصة - المتنمّصة - الواصلة - المستوصلة - الواشمة - المستوشمة - المتفلّجات للحسن - نساؤهم - امرأة
الأيمان والنذور	أمّي - المرأة - امرأتين - أمة - نساؤه - جارية - أمّي - امرأتك
الضيافة والجوار وما ملكت اليمين واليتيم	نساء المؤمنات - جارتها - امرأة - امرأة - نسائكم - المرأة - أمّ - إحداكنّ - بنت نسائه - بكراً

قراءة في الثبت:

نظفر من قراءتنا لهذا الثبت بمعجم متنوّع، فالمرأة مذكورة بصفتها العلائقيّة مع غيرها: ابنة، وزوجة، وأختاً، ووالدة، وجدّة، ووليدة. وهي مذكورة أيضاً بصفتها الخلقيّة، فهي ذات الحسن، والمتفلّجات للحسن. وهي الحرّة، والأمة، والجارية. وهي المنتمية لإحدى الديانات، أو القبائل، أو العشائر أنصاريّة كانت، أو حارثيّة، أو امرأة من نساء بني إسرائيل، أو يهوديّة، أو صواحب يوسف، أو نساء المؤمنين. وهي التي يتغيّر مُسمّاها بتغيّر مراحل حياتها جسمانيّاً، فهي البكر، وهي الحائض، وهي الحامل، وهي الحائل، وهي المستحاضة، أو بتغيّر زينتها فهي المتنمّصة، والمستوصلة، والمستوشمة، أو بتغيّر عملها فهي النائحة، والبغيّ، والمرنّة.

وتكاد الصورة تكون إيجابيّة صرفة لولا ذكر البغيّ، والنائحة من جهة، والنامصة، والواصلة، والواشمة من جهة أخرى. فبقيّة المعجم يرسم لنا صورة الأنثى في شتّى مسمّياتها، وحالاتها الإيجابيّة، وخاصّة تلك المتعلّقة بالولادة.

أمّا من الناحية الكميّة، فالمرأة ذكرت في خمسة وأربعين باباً من جملة مئة وعشرين ممتدّة على جزأي المسند، أي: بنسبة تقارب الثمانية والثلاثين بالمئة؛ ممّا قد يوحي ببوادر ملمح إيجابي لصورتها عند الربيع. ولكنّ عودة سريعة لعناوين الأبواب؛ التي غابت عنها سرعان ما تُخفي هذا الملمح، أو على الأقلّ تقزّم أهميّته في رسم صورة إيجابيّة. فالمرأة غائبة عن باب العلم،

وطلبه، وفضله، وعن باب طلب العلم لغير الله عزّ وجلّ، وفي الأمّة أمّة محمّد، وفي الرؤيا، وفي الإيمان، والإسلام، والشرائع، وفي القدر، والحذر، وفي الأذكار، وفي البيوع. وكأنّ المرأة لا ترقى ليخاض بها غمار العلم طلباً، ومطلباً، وهو ما فنّده التاريخ، ولنا في عائشة وحدها نموذجاً كافياً، أو أنّها لا تستطيع فكّ رموز الإيمان، والإسلام، وفهم القدر، والحذر، وهي أيضاً عاجزة حتّى عن البيوع.

أبواب غابت عنها المرأة لفظاً صريحاً لتحضر صورتها الكامنة في الأذهان كائناً قاصراً عن مجالات الحياة المختلفة الإيمانيّة منها، والاقتصاديّة، وحتّى طلب العلم. صورة لا تسعفها بقيّة الأبواب؛ التي حضرت فيها المرأة، بكبير عون في التغيير. فحضورها بقي مقصوراً بحالاتها الجسميّة؛ التي لا يد لها فيها من حيض، وحمل، ونفاس، وأخرى هي مسؤولة عنها، غير أنّها تغرق في السلبيّة كاختيار البغاء، والعهر، أو حتّى مجرّد النوح، نماذج لما تقوم به المرأة من أعمال. ولمزيد التعمّق في هذه الصورة سندرس بعض النماذج.

- **نموذج 1:**

أبو عبيدة عن جابر بن زيد عن ابن عباس عن النبي قال: «دم الاستحاضة نَجَس؛ لأنّه دم عِرْق ينقض الوضوء».

أُخِذَ هذا الحديث من باب جامع النجاسات من كتاب الطهارة. إنّ هذا الحديث ومن مسميات ما أُخِذ منه في تقابلهما:

النجاسات - الطهارة، يبيّن النظرة للمرأة باعتبارها كائناً يحتاج إلى الطهارة، وإن جزئيّاً بالوضوء، في مراحل عديدة من حياتها. فكلّما جامعها زوجها عليها أن تتطهر، وكلّما حاضت عليها أن تطهر، وكلّما نفست عليها أن تطهر، وحتّى عند الاستحاضة، وهو حال مرض، عليها أن تتوضّأ.

هذه النظرة نجدها تلاحق المرأة منذ بلوغها، وكأنّها مطالبة بأن تطهر بعد إراقة الدماء إن في الحيض، أو في النفاس، أو في الاستحاضة تكفيراً عن خطيئتها الأولى. وكأنّ دماءها هو القربان المتجدّد حتى تغفر لها السماء خطيئتها، بل، وحتّى يغفر لها آدم ذاته، فكلّما كانت في حالة تقدمة القربان كان عليه تجنّبها، وعدم مضاجعتها؛ زيادة في إشعارها بعظيم ذنبها هي؛ التي أغوته، وأنزلته من نعيم السماء إلى عذابات الأرض، كما تبيّنه قصّة الخلق الأولى في التوراة. هذه القصّة؛ التي، في رأينا، تقف شامخة وراء أشكال تصوير المرأة الأنثى كائناً يختزن الإثم والخطيئة.

إنّ الاستحاضة غير الحيض، فالثاني بأجل معلوم، والأوّل ما جاوز الثاني، وعلى الرغم من ذلك فإنّه يتطلّب طهارة، وإن صغرت، حتّى تستطيع المرأة ممارسة العبادات، فلا يمكنها معها الصلاة إلّا بوضوء جديد كلّ مرّة حتّى تستطيع المثول أمام الرّبّ عند كلّ صلاة، وهي الممنوعة من هذا الوقوف بين يديه في حال الحيض.

دم يقطع العلاقة المباشرة بين الربّ ومخلوقته، فلا ترتقي، وهي في تلك الحال للصلاة، أو الصيام، أو الاعتكاف، دم لا

يد لها فيه، ودم ضروريّ حتّى تنجز ما خُلقت من أجله، وهو إعمار الأرض.

إنّ لمفهوم الطهارة في الفكر الإباضي مركزيّة مهمة، بل وقصوى، ونراها تخُصّ المرأة فيها بكثير من الأحكام تماشياً مع تلك المنطلقات. فحتّى في الحجّ لا يسمح للمرأة في حال حيضها، أو نفاسها أن تقرب بيت الله «افعلي ما يفعل الحاج، غير أنّك لا تطوفي بالبيت حتّى تطهري».

ونرى أنّ علاقة الدم بالعبادات عند المرأة مبحث يحتاج منّا لمزيد من البحث والتدقيق والمقارنة بين سائر المذاهب والفرق، على وضوح نجاسة هذا الدم، وما يلحق به.

إنّ هذا النموذج بيّن لنا، تأكيداً لقراءتنا في الثبت، أنّ النظرة للمرأة، والمحكومة بأمور في أغلبها خارجة عن مشيئتها، تبقى في مجملها سلبية.

- **نموذج 2:**

أبو عبيدة عن جابر عن ابن عباس قال: نشزت أمّ جميلة بنت... هذا أوّل خلع في الإسلام.

أخذ هذا الحديث من كتاب الطلاق، والخلع، والنفقة. وهو ممتدّ على صفحة ونصف، على شاكلة الأحاديث في هذا الباب طويلة في متونها؛ لأهميّة ما تحويه ربّما في ذهن صاحب الكتاب.

إنّ هذا الحديث يمنح للمرأة حقّاً طالما استأثر به الرجل لنفسه، وهو حقّ الفراق، فللمرأة أن تطلب ترك زوجها لمجرّد

بغضها له، ويكون لها ذلك بعد أن تردّ عليه ما أعطاها، فيسمّى ذلك خُلْعاً. ولكنّ المتفحص في لفظ هذا الحديث يراه يرجع الأمر في الأخير، وكالعادة، للرجل: وأُخَلِّي سبيلها، فخلّى سبيلها. وبقدر ما في هذا الحديث من سبغ حريّة للمرأة في البقاء مع رجل هو زوجها، وبين تركه ارتفاعاً، بمكانتها، وبياناً لعظيم حقّها، وتلميعاً لصورتها؛ إلّا أنّه يكتنف على وجه آخر دفين بعيد بُعْد كوامن نفس المحدّث الرّجل.

فالسبب؛ الذي قدّمه المُحَدِّث على لسان المرأة إنّما يحكي حاله ذَكَراً لا حالها، فالمرأة قالت تشتكي لرسول الله: **تخوَّفْتُ أن يدخلني النّار**، وهو فسّر ذلك بقوله: **تعني أنّها مُبْغِضَة له.** وكأنّما عدم حبّها لزوجها، وعدم تلبية رغباته؛ كفيل بأن يُدْخِلها النار.

تفسير نراه مُنضوياً تحت خطّ واحد يرى في المرأة كائناً من درجة ثانية، ولعلّها استحقّت هذه الدرجة، وهي؛ التي تحمل في أحشائها القدرة على إنجاب الرجل، من خلقها المتأخّر عن آدم. خلق فسّرته التوراة بأنّه تحقيق لرغبة آدم. فحوّاء التوراتيّة جاءت برغبة من الإنسان إلى شيء آخر يأنس إليه، فهِم الربّ عنه ذلك، وأعطاه ما شاء[1]. فالمرأة لا تعدو أن تكون مُلْكاً لمن أراد لها أن تكون من أجله[2]، وقمّة جمالها وروعتها تكمن في انصياعها له،

(1) السعفي، وحيد، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تفسير ابن كثير أنموذجاً، تبر الزمان للنشر، تونس، ط1، 2001م، ص244.

(2) Sabbah, A.F. La femme dans l'inconscient musulman, Désir et pouvoir, Le sycomore, 1982, p. 121.

والركون لما يشتهي[1]. ومن حيث إنّ هذه المرأة، ببغضها لزوجها خرجت عن غائيّة وجودها، بل الأصل في وجودها، خافت أن تدخل النار. فنار المرأة هو عدم رضا زوجها عنها. حتّى قُرِن في مؤلّفات حديثيّة أخرى برضا الرّبّ عنها، وكأنّ علاقتها بربّها تبقى مرهونة بالرجل.

إنّ في مسند الإمام الربيع أحاديث كثيرة في مجالات مختلفة تنسج في تضافر معاجمها، ومعانيها صورة للمرأة، نراها بعيدة عن المحاولات المستمرّة من البعض تلميع صورة المرأة المسلمة بقدر يُجاوِز الواقع بكثير.

2- صورة المرأة في مرآة الفقيه السنّي: موطّأ مالك نموذجاً:

إنّ موطّأ مالك هو أوّل مؤلّف جمع الأحاديث والفقه معاً لدى أهل السنّة؛ لهذا اعتمدناه لنلامس هذه الصورة في مظانّ تشكّلها الأوّل، مقارنة بما يحويه النصّ القرآني.

- الثبت:

الكتاب	المعجم
الصلاة	النساء متلفعات بمروطهنّ - امرأة - أمّك - أهله - حائضاً - جنباً - جواري - الحرائر - المرأة الحامل - المستحاضة - النفساء - خالته - أزواج - صواحب يوسف - أمة يهوديّة - إماء الله - نساء بني إسرائيل

(1) Ibid, p. 203.

الكتاب	المعجم
الجنائز	ابنته - صائمة - المرأة - نساء - مسكينة - أمّه - النسوة - باكية - شهيدة - يهوديّة - جارة المختفية
الزكاة	بنات أخيها - بناته - جواريه - أزواج - نساء أهل الكتاب - امرأته
الصيام	زوج - امرأته - أزواجه - أهلك - المرأة - صائمة - متطوّعة - بنت أبيها - المرأة الحامل
الاعتكاف	زوج - المرأة - المرأة المعتكفة
الحجّ	أمّه - محرمة - المرأة المحرمة - محرمات - النساء - المرأة الحائض - أهله - أختي - بنت - راكبة - أزواجه - حيض - امرأة مجذومة - أمة الله -
الجهاد	النساء - امرأة - أمّ ولد - الحرّة - أمّه
النذور والأيمان	أمّي - عمّته - جدّته - المرأة - نسائهم
الضحايا	زوج - أهل بيته - المرأة
الذبائح	لا شيء
الصيد	زوج
العقيقة	الإناث
الفرائض	والدتهم - الأمّ - نساء - الأنثيين - إناثهم - البنات - ابنة - ابنة ابن امرأة - أزواجكم - إناثاً - أخت - الأنثى - بنات الأبناء - امرأتين - الجدّة - الجدّتان - أمّ الأمّ - أمّ الأب - العمّة - الخالة - الزوجة - يهوديّة - نصرانية - امرأة حامل - مولاة - عربية

الكتاب	المعجم
النكاح	المرأة - النساء - الأيّم - البكر - بناتهما - الأبكار - أمّها - ابنته - أمته - اليهوديّة - النصرانيّة - البكر - الأيّم - عمّتها - خالتها - وليدة - أمّهات نسائكم - الثّيّب - حرّة - أمة - المحصنات - المؤمنات - جارية - أمة مملوكة - أمّ ولد - حائض - إماء أهل الكتاب - أمة يهوديّة - نصرانيّة - الحرائر - اليهوديّات - النصرانيات - فتياتكم المؤمنات - أمة مجوسيّة - المحصنات - أولات الأزواج - الحرّة النصرانيّة، واليهوديّة - الأمة المسلمة - نسوة - مهاجرات - امرأة مسلمة - فتاة شابّة
الطلاق	امرأتي - امرأته - وليدة - بائنة - المُمَلَّكة - امرأة - أمّه - نسوة - ذوات المحارم - النساء - نسائهم - الأمة - مولاة - المُفْتدِيَة - المختلعة - المطلّقة - صاحبتك*المرأة - أزواجهم - حاملاً - المملوكة - الأمة - المسلمة - الحرّة النصرانيّة واليهوديّة - المرأة الحرّة المسلمة -أمّه - عربيّة - البكر - نساء - الثيّب - وليدة - الحائض - المبتوتة - نساؤهم - عمّته - المرأة البدويّة - أمّ الولد - أمّي - ابنتي - الصبيّة البالغة - الحادّ
الرضاع	المرأة - امرأتان - جارية - أختها - أمّ - بنت - أخواتها - بنات أخيها - نساء إخوتها - المهاجرات - أيامى قريش - أزواج - وليدة - امرأتي

الكتاب	المعجم
البيوع	الوليدة- أمَه- أنثى - الجارية - بكر - ثيّباً - الجاريتان - امرأته - إناث - البغيّ - النساء
القراض	جارية
المساقاة	نسائهم
كراء الأرض	لا شيء
كتاب الشفعة	وليدة
الأقضية	المرأة - النساء - امرأتان - الأمة - امرأته - جاريتي - فلانة - حامل - مُستَكْرَهة - بكراً - ثيّباً - حرّة - المغتَصَبة - زوج - وليدة - نساء الجاهلية - ابنة - أمّهات الأولاد - ولائدهم - أمّ ولد - بنت - أختاك
العتاقة والولاء	وليدة - أمهات الأولاد - حرّة - جارية - أمّ ولد - المُلاعَنَة
المكاتب	أمّ ولد - أمّهم - المرأة - نساء - نسائهم
المدبّر	جارية - أمّهم - حرّة - مدبّرة - مكاتبة - معتقة - مخدمة - مرهونة - أمّ ولد - حامل - الوليدة - فلانة - جاريتان مدبرتان
الحدود	امرأة - بكر - ثيّب - حامل - جارية - امرأتي - النساء - نسوة - الشيخة - الثيّبة - الوليدة - المغتَصَبة - أمَة زانية - زوج - مولاتان - السارقة - سيّدتها - خالتك - أختي
الأشربة	زوج
العقول	المرأة - امرأته - أمّها - امرأتين - وليدة - المرأة الحرّة المسلمة - حامل - اليهوديّة - النصرانيّة- الأمة - جارية - النساء - الأنثى - المرأة الحرّة - بنات

الكتاب	المعجم
القسامة	النساء - بنات الميّت
الجامع	أمّ - زوج - المرأة - أختها - النساء - نساء كاسيات عاريات - مائلات مميلات - كاسية - عارية - صواحب الحُجَر - النساء المؤمنات - جارة - جارتها - يهوديّة - نساؤهم - أمّي - جارية - المتجالّة - الشابة - عُريانة - أختك - النسوة - مولاة

قراءة في الثبت:

ذكِرت المرأة في ثمانية وعشرين كتاباً في الموطّأ من جملة ثلاثين، أي: بنسبة تناهز الأربعة والتسعين بالمئة، وهي نسبة كبيرة في حدّ ذاتها، وبمقارنتها بما وجدناه في مسند الإمام الربيع. وأمّا الأبواب؛ التي غابت عنها فهي باب الذبائح، وباب كراء الأرض، أبواب ظلّت مُوصدة في وجه المرأة، في حين انفتحت الأبواب على مصراعيها، وجاد المعجم بمختلف مترادفاته، ومتقابلاته حين ولجنا مسألة الرضاع، والنكاح، والفرائض، والطلاق.

هذا الزخم من الألفاظ يمكن تقسيمه بأشكال شتّى، فنحن إزاء متقابلات من جهة: بكر-ثيّب/ جارية-امرأة/ أمة-حرّة/ متزوّجة-مطلّقة. ومترادفات من جهة أخرى صبيّة=جارية=بنت/ أمة=جارية=مملوكة.

ونحن أيضاً أمام تقسيم قائم على الانتماء الديني: مسلمة - يهوديّة - نصرانيّة - مجوسيّة، وآخر قائم على مبدأ الحريّة: حرّة - أمة - مملوكة - أمّ ولد.

في حين نلحظ، مع كلّ هذه التقسيمات أنّ رابطة القرابة بين الرجل والمرأة يمثّل قاسماً ثالثاً مهمّاً، فهي، كما رأينا في مسند الإمام الربيع، إمّا ابنته، أو أمّه، أو زوجته، أو جدّته، أو وليدته، أو أمّ ولده، أو مكاتبته.

إنّ المرأة في هذا المعجم أكثر من واحدة، حتّى إنّ لفظ النساء أجدر بالاستعمال في جمعه من المرأة المفردة. فالمرأة متعدّدة تعدّد فترات حياتها، وحرّيتها، وعبوديّتها، وحالتها الاجتماعيّة.

ولقد استطاع مالك بن أنس أن ينقل لنا هذه التعدّديّة في ملامح صورة المرأة من خلال الصفات؛ التي أُلْحِقت بها ضمن دفّتي الكتاب. فهي عريانة - كاسيات عاريات - مائلات مميلات - مرهونة - مختلعة، وهي حامل - محصنة - مُعْتَقة حرّة - باكية - شهيدة - متطوّعة - معتكفة.

إنّ هذه الصفات تتراوح بين قطبين: السلبيّة المطلقة والإيجابيّة، بين الفاعليّة والمفعوليّة. وما ذلك إلّا مرآة عاكسة لتجلّيات صورة المرأة المتعدّدة، والمختلفة إلى حدّ التباين في المنظومة السنّيّة انطلاقاً من الأحاديث المرويّة وصولاً إلى الفقه المبنيّ عليها، ومقارنة بالنّصّ التأسيسي.

ففي مستوى أوّل نلحظ وجود صدى النّصّ القرآني في هذا المعجم. فلفظ النساء تكرّر مرّات عديدة، وفي جميع الأبواب تقريباً. لفظ وجدناه في آيات عديدة(1) من القرآن، حتّى إنّه اختار

(1) الشافعي، حسين محمد فهمي، الدليل المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار السلام، ط1، 1998م.

أن يسمي به إحدى سوره مُعلِناً عن نظرة مخصوصة لهذا الكائن، بغضّ النّظر عن رأينا في إيجابيّة أو سلبيّة هذه النظرة في المنظور الإسلامي، بل ولنكون أكثر دقّة في المنظور القرآني، لاعتقادنا أنّ التباعد الحاصل بين المنظورين القرآني الصِّرْف (أي: من خلال الآيات)، والإسلامي بما يحويه من تأويلات للنّصّ، وتفسيرات له، ولنصوص بُنِيَت عليه، هو المسؤول عن اختلاف محدّدات صورة المرأة.

فالقرآن أقام حدوداً لهذه الصورة من خلال مقوِّم الإيمان وجوداً وانعداماً ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النُّور: 31] ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [غَافِر: 40]، ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ [البَقَرَة: 221]، ﴿لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ﴾ [الأحزَاب: 73].

أمّا المحدّد الثاني في حديثه عنها، فهو وظيفتها الأساسيّة؛ التي جُعِلت من أجلها من المنظور القرآني، وهي الحمل، والولادة، فالإرضاع ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البَقَرَة: 233] وظيفة بيولوجيّة بالأساس. وكأنّ الاحتفاء بهذا الكائن لا يتمّ إلّا في تلازم هذين المَلْمَحَيْن. بل إنّ مجمل الآيات؛ التي تفصّل القول في حيثيات الولادة (الأعراف (7) الآية 189، الطلاق (65) الآية 6، مريم (19) الآية 5)، والإرضاع (البقرة (2) الآية 233) إنّما تكشف عن غائيّة من وجود المرأة، وهو التناسل، وكأنّما المرأة كائن ثانويّ، لا يُقْصَد لذاته، وإنّما لما يؤدّيه، حتّى إنّ المرأة تكتسب جلّ قيمتها المتعالية من الأمومة.

لقد ذكرت المرأة في ثلاثمئة وتسع آيات مبثوثة في تسع وخمسين سورة[1]، وهذه الوفرة وجدنا صداها في الثبت. ولكنّ الأبواب؛ التي أطنب فيها صاحبها في ذكر المرأة لم تخرج عن النكاح، والطلاق، أمّا بقيّة المواضيع الأخرى كالضحايا، أو الصّيد، أو القِراض،أو المساقاة، فنكاد لا نعثر على أكثر من لفظ،أو لفظين، حتّى نصل إلى انعدام ذكرها تماماً في باب كراء الأرض، والذبائح.

هذا الغياب، أو التغييب في الواقع النّصيّ قائم على مقوّمات غير سويّة لصورة المرأة في ذهن أصحابها، وقد تعود جذورها إلى أبعد من النّصّ القرآني بكثير. غياب يغيب بدوره كلّما اقترن حضور المرأة بالرّجل. فبالعودة إلى المعجم المفهرس لمعاني القرآن نلحظ تكرّر الجمع بين الذكر والأنثى، وبين المؤمن والمؤمنة، والمشرك والمشركة، والمنافق والمنافقة، في صيغة الجمع في أغلب الحالات[2]. تلازم بقدر ما يرتفع بالمرأة كائناً مساوياً للرجل نداً لندّ، بقدر ما غُيِّب في النصوص الفقهيّة. فالمتفحّص للموطّأ يجد أنّ الأحاديث تغلب عليها صيغة المذكّر، إلا حينما يقتضي الحال تخصيص ذكر للمرأة في حيضها، أو نفاسها، أو حملها، وما إلى ذلك من أمور مخصوصة، تخرج بها من بوتقة المماهاة مع الرجل حدّ الذوبان فيه، ذوبان نراه كاشفاً

---

(1) كركر، عصمت الدين، المرأة من خلال الآيات القرآنيّة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1986م.

(2) مقال امرأة، المعجم المفهرس لمعاني القرآن، ص1096-1098.

لنظرة ترى في المرأة عورة يجب سترها، وإن بضمير الهُو أو الهُم. فكيف ارتسمت هذه الصورة من خلال نماذج فقهيّة محدّدة؟

- محدّدات صورة المرأة من خلال بعض النماذج:

• نموذج 1:

حديث الشؤم[1]: وحدّثني مالك عن أبي حازم.. أنّ رسول الله ﷺ قال: «إنْ كان ففي الفرس، والمرأة، والمسكن»، يعني: الشؤم. حدّثني مالك.... أنّ رسول الله ﷺ قال: «الشؤم في الدار، والمرأة، والفرس».

لنا في هذين الحديثين دليل واضح على مرور الأمر من الإمكانيّة إلى الإقرار؛ حتّى ينتصر فيُصبح من المسلّمات. ففي الحديث الأوّل؛ الذي أورده مالك، نحن مع الاحتمال «**إن كان**» وفي الثاني انتقلنا إلى جملة إخباريّة مؤكّدة. إنّ ذلك، في حدّ ذاته، يكشف عن حيثيات الصور المُختلفة؛ التي نظفر بها للمرأة.

فالتّطيّر، والشؤم أمران مرفوضان في الإسلام، ولا وجود لغير الفأل الحسن، والبشرى، فمن أين ظهر مثل هذا الحديث؟

لننظر فيما يقع فيه الشؤم حسب هذين النّصين: الفرس، والمرأة، والمسكن، أو الدار. الملاحظ أنّ ترتيب الفرس، والمسكن في الحديثين اختلف كليّاً. فما كان في المرتبة الأولى في الحديث الأوّل صار في المرتبة الأخيرة في الثاني، والعكس

(1) ابن أنس، مالك، كتاب الموطّأ (179هـ)، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1981م، ص830 .

صحيح. إلّا المرأة؛ التي حافظت على مكانتها، ومرتبتها الثانية، كعادتها، متوسّطة حيواناً، وجماداً.

أفترى وَضْعها هذا؛ هو الذي أنشأ تلك النظرة الدونيّة؛ التي لا نفتأ نلامسها، أم هو وليد تلك النظرة؟

• نموذج 2:

القصاص في القتل المرأة، حرّة وأمة، مقارنة بالرجل، إن كنّا فيما أسلفنا قد تحدّثنا عن المرأة عموماً من خلال النماذج؛ التي تعرّضنا لها، فسنقف هنا مع مسألة القصاص في القتل بين المرأة، حرّة وأمة، إذا ما قتلها الرجل.

بالعودة إلى الموطّأ، وعلى امتداد ثلاث صفحات[1]، نقف على ثلاثة أحكام:

الأوّل: أنّه يُقتَلُ في العمد الرجال الأحرار بالرجل الحرّ الواحد، والنساء بالمرأة كذلك، والعبيد بالعبيد.

الثاني: أنّ القصاص يكون بين الرجال والنساء، فنفس المرأة الحرّة بنفس الرّجل الحرّ.

الثالث: ليس بين الحرّ والعبد قَوَد في شيء من الجراح، والعبد يُقتَلُ بالحرّ إذا قتله عمداً، ولا يُقتَلُ الحرُّ بالعبد وإن قتله عمداً.

نخلص من هذه الأحكام بأنّه هناك قصاص بين المرأة الحرّة والرجل الحرّ نفساً بنفس، في حين أنّه ليس للمرأة غير الحرّة، أي: الأمة، هذا الحقّ.

---

(1) المرجع نفسه، ص757-759.

إنّ هذه المُعادلة تضعنا أمام مأزق، وسؤال ملحّ: كيف لا تتساوى الأنفس أمام يدي الله، وهو خالقها جميعاً، ولا فرق بينها إلّا بالعمل؟ فالأصل في القرآن هو تحريم قتل النفس بغير حقّ، فهل قتل نفس أمة لا يُعَدُّ حقّاً كافياً للقصاص، والعقاب؟

إنّ التشريع الإسلامي، وهو يقرّ العقاب عن جرم ما يُنشئ تصوّراً كاملاً للمجتمع الإسلامي، وطبيعة العلاقات القائمة بين أفراده، فكيف، وهو يُلغيه لانعدام شرط الحرّيّة؟

إنّ مالكاً، وهو يتبنّى كليّاً الرؤية الهرميّة للمجتمع الإسلامي، بما هي قائمة على ثنائيّتي الحرّ والعبد من جهة، والرجل والمرأة من جهة أخرى، فإنّه أخذ على عاتقه بيان ما سكتت عنه آية القصاص (البقرة: 178) معتبراً أنّ المرأة الحرّة تُقتَلُ بالمرأة الحرّة، والأمة تُقْتَلُ بالأمة، حتّى يخلص إلى ما أسلفنا من أنّه ليس بين الرجل الحرّ والأمة قصاص، مُخالفاً بذلك عدداً كبيراً من الفقهاء[1] ومنتصراً لواقع اجتماعي هرمي، يقبع فيه الرجل ذكراً حرّاً في أعلى مراتبه، وتوضع فيه المرأة أمة في أسفله، خاصّة إذا كانت أمة لذلك الرجل مُلكاً ليمينه يفعل بها ما يشاء. صورة مغرِقة في التقزيم، والشيئيّة، إلى حد عدم مكافأة النفس بالنفس، والحال أنّهم خُلقوا من نفس واحدة.

---

(1) أبو حنيفة، أبو يوسف: لا قصاص بين الأحرار والعبيد إلّا في الأنفس، ويُقتل الحرّ بالعبد والعبد بالحرّ.. ابن أبي ليلى: القصاص واجب بين الأحرار والعبيد في جميع الجراحات. الجصّاص: وجوب قتل الحرّ بالعبد.

لقد تراوح المفسّرون، ومن ورائهم الفقهاء، بين «حمل الآيات على ظاهر معناها، وتقديم تَفسير يَقْنَعُ بالدلالة القريبة؛ التي ينتجها نَظْمُ الكَلِم، وبين العدول إلى بواطن المعاني، واستكناه العلاقات الخفيّة في مقاصد الخطاب»[1] ولعلّ أهمّها مراعاة مبدأ المساواة بين المسلمين، وليس اعتبار العبد أو الأمة سلعة فحسب، لا يمكن مقايستها بالأنفس.

إنّ مسألة القصاص بين الرجل الحرّ والأمة لا يكشف عن الصورة التشيئيّة للمرأة الأمة فحسب، وإنّما، وعلى غير عادة، يرتفع بالمرأة الحرّة إلى مصافّ الرجل، جاعلة من الحرّيّة، والعبوديّة مقياساً جديداً في تحديد مكانة المرأة، وصورتها عند ابن مالك، ومن ورائه المنظومة السنّية على اختلاف مشارب أصحابها.

لقد بحثنا، في هذا العمل، عن محدّدات صورة المرأة عند الربيع، ومالك، استقراء للمعاجم، ومساءلة للأحاديث، والأحكام الفقهيّة، فخلصنا إلى صور مختلفة، لا تخرج بالمرأة عن بوتقة التقزيم، والتشييء إلّا قليلاً، مقابلة دائماً مع الرجل ذكراً. وكلّ ما نرجوه أن تتحوّل المقابلة بين الذات والآخر محاولة للتعارف، بمعنى «معرفة الآخر؛ كما يُريد هذا الآخر أن يكون، لا كما نُريد منه أن يكون»[2].

(1) السلّيني، الراضوي نائلة، تاريخيّة التفسير القرآني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002م، ص354.

(2) بن عامر، توفيق، التراث العربي والحوار الثقافي، أعمال الندوة المنعقدة في إطار وحدة البحث، مطبعة فنّ الطباعة، (د.ت)، ص21.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

- ابن أنس، مالك، كتاب الموطّأ، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط2، بيروت، 1981م.
- الأزدي، الربيع بن حبيب، مسند الإمام الربيع، مكتبة مسقط، عمان، 2003م.
- بن عامر، توفيق، التراث العربي والحوار الثقافي، أعمال الندوة المنعقدة في إطار وحدة البحث، مطبعة فنّ الطباعة، (د.ت).
- السالمي، نور الدين، كتاب الترتيب، مكتبة مسقط، عمان، (د.ت).
- سراج، محمد أحمد، مدخل لدراسة تاريخ الفقه الإسلامي، سعد سمك للنسخ والطباعة، 1995م.
- السعفي، وحيد، العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، تفسير ابن كثير أنموذجاً، تبر الزمان للنشر، تونس، ط1، 2001م.

- السلّيني، الراضوي نائلة، تاريخيّة التفسير القرآني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002م.
- الشافعي، حسين محمد فهمي، الدليل المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار السلام، ط1، 1998م.
- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001م.
- كركر، عصمت الدين، المرأة من خلال الآيات القرآنيّة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1986م.
- مقال امرأة، المعجم المفهرس لمعاني القرآن.
- وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- Sabbah, A.F. La femme dans l'inconscient musulman: Désir et pouvoir. Le sycomore (1982).



منازل المرأة
بين المخيال الفقهي والمقاصدية الجديدة
من التشريع بالدونية إلى المقاربة الإنسانية

العربي إدناصر[1]

ملخص الدراسة:

تنتمي الدراسات الفقهية التقليدية إلى جيل المقاربات النزّاعة إلى الأعراف، والتقاليد، وهذا ما انعكس سلباً على المردودية الثقافية الناتجة عن حدودها المجالية في الزمان، والمكان، وهكذا لمّا كان النص الديني موسوماً بصفة البسط والامتداد، كان النص الفقهي مردوداً إلى القبض والإحجام.

ويكفي المتطلع إلى هذه الحقيقة أن يجلي موضوع المرأة في الكتابات الفقهية، ليعاين بنفسه حجم الانحسار؛ الذي أصاب العقل الفقهي إزاء التنظير لقضايا المرأة، فلا تخطئ عينه الناقدة

(1) باحث مغربي.

مواقف التنقيص، والازدراء؛ التي تصاحب المخيال الفقهي، وهو يمتشق عباب ثقافة القبيلة، والتفكير بالذكورية؛ التي أغرقت المرأة في وحل التبعية، والتخلف.

وقد كرّس التدريس الفقهي إلزامية التعامل مع هذا الموروث، على ما هو عليه من عيوب، وكأنّه نظير للنص الديني نفسه، حتى هبت على العالم الإسلامي رياح التغيير من الخارج، وتدفقت سيول العولمة على مفاتيح التفكير الديني الجديد؛ لينتبه إلى فداحة بعض البنى الفقهية ملتمساً طريق النقد المعرفي من رحابة الرؤية المقاصدية، التوّاقة إلى البعد الإنساني في علائق الإنسان مع الغيب، والكون، والطبيعة.

هذا البحث معنيّ برصد هذه الحالة الفكرية وصفاً، ونقداً، وتحليلاً عبر مراحل، نعنون لها كما يلي:

1- مقدمة.

2- في الموقف من المرأة: المرأة ظلاً لا يفارق قامة الرجل الفارعة.

3- المرأة بين الخصوصية الثقافية، والقيم الكونية، مراجعات على ضوء المقاصدية الجديدة:

أ- رصد تاريخي لتطور موضوع المرأة في المدارس النقدية المعاصرة، وتشكلات المقاصدية الجديدة، وحقوق الإنسان الكونية.

ب- مقاربات جديدة في قضايا المرأة.

4- خاتمة.

مقدمة:

تتعرّض القيم الدينية الكبرى إلى عوامل تعرية داخلية تفتك بجلال الدين، وجمالية التدين، فمع سيرورة الحضارة الإسلامية تمسي الكثير من المواقف داخل الذهنية الإسلامية فاقدة شرارة انتسابها إلى روح النص المؤسس؛ الذي هو القرآن، وغدت الممارسة الدينية تنظيراً، وتنزيلاً، منظومةً من الاحتياطات، والمحاذير، والأغلال؛ التي تجعل من الدين غاية في نفسه، فيما تحول الإنسان إلى وسيلة يقبع في زاوية من زوايا حركة الدين في المجتمع.

ولـمّا بدأت الشقة تتسع بين الدين وقراءة الدين، أخذت ظاهرة التشريع بالدونية تنمو، وتتقمص شرعية الدين نفسه، واختطت لنفسها مسارات، ومذاهب جثمت على العقل المسلم، وانعكس ذلك كله على نمطية العلاقات الاجتماعية؛ التي ينسجها الفرد داخل الجماعة المسلمة، ومع الآخر المخالف في المعتقد؛ ليتحول الإنسان إلى ضد لأخيه الإنسان، فقط لأجل تبرير مواقف دينية، أو عرفية، ثم تحول معه الدين إلى عامل تفريق، وتخوين، بدل أن يظل عنصر تآلف، وتحابب.

إنّ معظم الحروب الكلامية، والتعليقات، والتفسيرات؛ التي تشن باسم العقيدة ناتجة، في الأساس، عن قراءة تأويلية ثقافية للدين، فهي حتماً قراءات متحيزة، ونسبية، ليست لها قدسية النص؛ الذي يحمل معاني المثالية، والتعالي، «وكلما امتد الزمان زادت هذه الشروح قوةً، حتى ألغت الأصل المتبع، وأحلّت

مكانه التفسير المتشائم المغشوش»[1]، من هذا المنطلق من العسف القول بديمومة الموروث الفقهي، وصلاحيته لكل زمان ومكان، على ما هو عليه من خلل بيّن.

وتزداد صعوبة تحيين هذا الموروث مع صدمة الحداثة؛ التي أطلت على العالم الإسلامي من زوايا متعددة، ضمنها العلم، والتقنية، والحقوق، والاقتصاد، وغيرها؛ مما صعّب من مهمة المواءمة بين الأصالة والمعاصرة، دون الرجوع إلى القيم الدينية كما أصّلها القرآن، والمرجعية الدولية، وهي «عرف جرى به العمل» بتعبير الفقهاء القدامى، ينبغي الأخذ بها في تشكيل المعرفة الدينية الحالية، مضافة إلى القيم؛ التي دعت إليها الرسالة المحمدية في تحقيق مقاصد الحرية، والعدالة، والصلاح.

لذلك فدراسة التاريخ، والتراث ضرورة لا مجال لتجاوزها على ما يبدو، فالتراث هو مرآة تعكس لنا حالة الماضي كما يحضر ظله في الحاضر، والراهن، فلابد أن نقوم بقراءته باستمرار قراءةً واعيةً لتوظيفه، أو تثويره، أو نقده وفق شروط دقيقة.

فأوّل شروط قراءته، وأهمّها: رفع طابع القداسة عنه، وتخطّي الحواجز النفسية؛ التي تقف حائلاً دون الفكر ليطاول مساحاتِ ظل، وصمتٍ عُدّت لدى بعض الاتجاهات محرّمةً، أو لا مفكّراً فيها، فالتقدير الواجب للتراث، ولأعلامه شيء، وتقديسه شيء آخر، إذ المغايرة ثابتة بينهما.

---

(1) الغزالي، محمد، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، د.ت، ص7.

فالإبقاء على النظرة التقديسية في قراءتنا للتراث لن تنتج سوى لغة احتفائية تبجيلية، غير مثمرة في الحاضر، والمستقبل، تشعر الذات معها بأنّ الماضي كان دائماً أفضل من الحاضر، ومهيمناً عليه باعتباره المرجعية المعرفية الوحيدة في البناء، أو تشد النفس، وتنزع بها نحو التماهي مع هذا الماضي المبجّل باستنساخه حرفيّاً، وإسقاطه كليّاً على العصر، وهذه الأمور جميعها مشاكل تعوق وعي التراث بشكل علمي، وموضوعي.

وهذا يفترض فهْمَ تاريخنا الفقهي في سياقه الزماني والمكاني، سياسيّاً، واجتماعيّاً، ومعرفيّاً، واقتصاديّاً، وهذا مالا نقدر عليه إذا بقينا في قراءتنا للموروث داخل النصوص؛ التي تركها لنا التاريخ عن تمثلاتنا للحياة، ومشاكلها، فالتاريخ نص كتوم يحتاج إلى استنطاق مستمر، وتمرين متجدد للملاءمة، والتحيين.

ولأنّ تقديم هذا التراث منتَقداً قد يؤثر سلباً على المفاهيم الدينية في بعض المجالات، وعلى صورة الماضي في الحسّ المشترك، فقد امتدت هذه الحالة النفسية إلى داخل المؤسسة الدينية، وإلى أنشطتها العلمية، فهي تتجنب مثل هذا النوع من النقد عادةً، وتراه يعكس نوعاً من الإحراج المعرفي للذات الجمعية؛ التي تفتي لها.

ويبدو أنّ لهذه الظاهرة مسوّغات سياسية، واجتماعية كثيرة، لكنها ليست بتاتاً إيجابية في هيمنتها على النشاط الفكري، حيث يفترض أن تولي أهمية كبرى للفعل النقدي البناء للتراث، عن طريق تسليط الضوء عليه، وإخضاعه للتجربة، والممارسة البحثية،

لا لأجل تصفية الحساب مع الموروث الثقافي، بل لأجل خلق الروح الإيجابية فيه، وتمحيص قابليته للمواءمة المستمرة.

ولابدّ من انفتاح المدرسة الدينية، والمؤسسات، والمراكز البحثية، والمؤتمرات، والملتقيات الفكرية، والمنشورات، والدوريات الإسلامية على الحركة النقدية المنظمة؛ لأنّ ذلك عنصر أساس في الإبداع، وفي تقدم البحث العلمي، وفي بعث أنشطة الفكر، والحياة من جديد، ما دامت هذه الفعاليات النقدية تتوخى الحقيقة، وتعتمد المنهج العلمي الرصين، والأكاديمي الموثق في رصد المعطيات، وتناول الأفكار.

هذا البحث دعوة لفك الارتباط مع الماضي من منظور فتح الدين على عوالم جديدة، وآفاق معرفية مغايرة، لا تتخلى عن المبادئ الكلية في الدين، ولكن لا تنعزل في مصادر المدونات الفقهية القديمة، فهي وصل، وفصل في مركب نقدي، وواع بضرورة التجديد، ومتطلبات العصر، تروم انتشال الإنسان، أو الفرد المسلم من قبضة الثقافي، والإيديولوجي، والانتقال به إلى رحابة الدين القيِّم، ومتغيرات الحياة، إنّها مدارسة في جدلية الغيب، والإنسان، والواقع في تفاعلات مركبة ترهن مصيرها إلى الإنسان الواعي اليقظ، وليس المتأله، أو المتدني، وهي بالأساس قول يدين التشريع بالدونية، ويقارن بين منازل الإنسان في الوجود الفقهي، والوجود الآني.

فالإنسان في البدء كائن مكرّم بنص الدين، وبمقتضيات الوجود، فأي تكييف لا يعكس هذا الموقع التفضيلي فهو مدان

عقلاً، ونقلاً، ولو تذرّع بمقولات تمتح من الدين، والتاريخ، فالكرامة هي العنوان؛ الذي يؤدي إليه الوحي، والتشريعات الكونية؛ التي تناضل من أجلها الجمعية الدولية لحقوق الإنسان، فهي قيمة القيم، وأس الحضارة، وهي عهد الله بينه وبين الخليقة، منذ آدم وحواء.

وحتى لا يذهب بنا البحث بعيداً، نولي وجهتنا النقدية لموضوع المرأة باعتباره مثالاً صارخاً عن الهاوية؛ التي اندحر إليها الخطاب الفقهي في انفكاكه عن روح النص، ومحايثته للعرف الاجتماعي، وإكراهاته الموضوعية، إلى أن تلبست به لبوسه القسرية، وسياقاته الظرفية، فأفقدته تسامي النص، وهام في دروب المتاهة التلفيقية الوضعية.

ومادام الماضي فاعلاً في تشكيل الكثير من العقليات الفقهية، ومادام الموروث قاعدة مرجعية للحاضر، فإنّه لا مناص من سلوك المنهج التاريخي لمقاربة هذا الموضوع، لكن مادامت المنظومة الفقهية متمترسة وراء عدد من النظم والمناهج التأويلية، ومناهج تأويلية، فلابد من تفكيك هذه المنظومة، وتعرية مقولاتها قصد تجاوزها، فنحتاج معها إلى التفكيك، والبناء معاً، ثم إنّه مادام الشيء يُعرف بضده، فنحتاج إلى عقد مقارنات مع الفكر الآخر المخالف لنا لمعرفة أوجه الاتفاق والاختلاف مع المنظومة الغربية المتطورة في مجال النقد، والعلوم، والحقوق.

ونقترح أن يتناول البحث جملة من القضايا هي على التوالي:

- مقدمة في مدح الكرامة الإنسانية، وفضح تزييف الوعي الديني التاريخي.
- مبحث عن مواقع الإنسان في المدونات الفقهية، حيث ينعكس مردوداً إلى أسفل في التشريع، ممثلين لقضايا المرأة، وتجلياتها في الوعي الفقهي؛ الذي يكرس الخطاب الذكوري، ويغيب مسألة الجنسانية، والمقاربة النوعية.
- مبحث عن نضال الإنسان المعاصر من أجل الكرامة، والحرية، ودور المقاصدية الجديدة في إحياء الدين في الحياة، وإعادة الاعتبار لقيمة الإنسان، مع تقريب الصلة بين القيم الكونية والمثل العليا في الدين ارتباطاً بحقوق المرأة.
- خلاصات البحث من أجل استئناف النظر.

1- في الموقف من المرأة: المرأة ظلّاً لا يفارق قامة الرجل الفارعة:

نخصص هذا المبحث لدراسة مواقع الإنسان في المدونات الفقهية، حيث ينعكس مردوداً إلى أسفل في التشريع، ممثلين لقضايا المرأة، وتجلياتها في الوعي الفقهي؛ الذي يكرس الخطاب الذكوري، ويغيب مسألة الجنسانية، والمقاربة النوعية في توظيف النصوص.

إنّ مشكلة المسلم إزاء متطلبات الحياة الفقهية أنّه كائن يتنفس هواءً محسوب الأنفاس، كلما أوغل في الفقه البدوي، ضاق صدره حرجاً كأنما يصعد في السماء، ومع ذلك فهو «مواطن لا يعيش في كتب الفقه، بل يمارس تجربة الحياة في

مجتمعه عمليّاً، ويعرف أنّه مجتمع شريعته تحكيم القوة، وليس تحكيم الله»[1].

وهذا الانقلاب يفضي إلى تراكم العديد من السلبيات؛ التي تهوي به في قاع من المطبات المعرفية، والوجدانية؛ التي تشيد حواجز مفصلية بينه وبين طموحه؛ الذي ينعكس في يوتوبيا الحياة المثلى؛ التي تشده إليها النصوص الدينية، قبالة الرداءة الاجتماعية، والسياسية، والثقافية؛ التي يكرسها تعاقب الخيبات في التوفيق بين الأمثل والماثل في النماذج الوظيفية.

والحصيلة يمكن صياغتها في حالات التخلف والتردي في صور قاسية، والتخلف المقصود بالأصالة «ليس في ميدان الآلات، والأجهزة المخترعة، عسكرية كانت أو مدنية، كلا إنّه تخلف في القدرات الفكرية، والعلمية، وفي الميزات النفسية، والخلقية، هناك عجز، أو خلل في تكوين الشخصية المسلمة يعجزها عن الصدارة أو الإمامة؛ التي طلبها الإسلام من المنتسبين إليه ليكونوا هداةً للحق، وشهوداً عليهم أمام الخالق»[2].

وهذا الخلل في الشخصية يعكسه ذلك النفور المحير للفرد من ميادين الشأن العام، وانسحابه من التقرير في مآلاته، تاركاً

---

(1) النيهوم، الصادق، الإسلام في الأسر من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، دمشق، ط3، 1995م، ص120.

(2) الغزالي، محمد، مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه؟، دار الشروق، ص34.

سلطة البت فيه للإمام، أو الخليفة بتصرفه؛ الذي يناط بالمصلحة، أو يعمد إلى استشارة أهل الحل والعقد؛ الذين يزينون مجالسه بالنصيحة، وفي مجالات الشأن الخاص، وقضايا التدين يكتفي الفرد المسلم بالانخراط العضوي في مذهب فقهي، وعقدي تحت ضغط ديكتاتورية النسق الاجتماعي، والثقافي، ووفاء لمقولة «من قلد عالماً لقي الله سالماً».

و«في ظل هذه الثقافة الاتكالية، والتصور السلبي لوجود الفرد، وعلاقته بالعالم؛ الذي يعيش فيه، لا تظهر حاجة إلى التعلم، والبحث عن المعرفة، فضلاً عن تحليل المعرفة القائمة، والسعي إلى التصحيح، والإضافة، يضاف إلى كل ما سبق بالنسبة للمرأة الأحكام التي وضعها لها الاجتهاد داخل الأسرة، وخارجها، فكان طبيعيّاً أن يبقى موضوع تعليمها خارج دائرة المفكر فيه، وبعيداً عن اهتمام، وفضول الفرد، والمجتمع»[1].

وأمام شساعة ميدان هذا التخلف على مستوى المجتمع، فإنّ مخطط التجهيل يضرب عمق البنية المجتمعية منزلاً ثقله على المرأة مثالاً لتنفيذه، تحت ذرائع مختلفة تؤطرها الثقافة العرفية بوصفها تعبيراً عن سلطوية القوي على الضعيف في هذه البنية، والنتيجة العملية أنّ «هناك تقاليد وضعها الناس، ولم يضعها رب الناس دحرجت الوضع الثقافي، والاجتماعي للمرأة، واستبقت في

---

(1) الخمليشي، أحمد، وجهة نظر، دار نشر المعرفة، الرباط، ج2، ص123.

معاملتها ظلمات الجاهلية الأولى، وأبت إعمال التعاليم الإسلامية الجديدة، فكانت النتائج أن هبط مستوى التربية، ومال ميزان الأمة كلها مع التجهيل المتعمد للمرأة، والانتقاص الشديد لحقوقها»[1].

والغريب أنّ العلم؛ الذي يشكل شرطاً في التكليف، وفي الإيمان[2]، تعرض لانتكاسة درامية في بعض التعبيرات الفقهية، وفي بعض الممارسات الدينية، ويحكي الغزالي طرفاً منها عايشه في مصر قائلاً: «إنني عاصرت أوائل عمري معركة نشبت بعدما اكتشف أنّ الدكتور طه حسين أذن لعدد من الطالبات بدخول كلية الآداب، عندما كان عميداً لها، كان موقف الإيمان، أو بتعبير أدق موقف المؤمنين أن ذلك لا يجوز، أما الطرف الآخر؛ والذي سمي بالملاحدة، فهو الذي ناصر تعليم المرأة إلى أعلى المستويات»[3].

وخلاصة المذهب الإقصائي للمرأة في ميادين العلم، والفعل المجتمعي من خلال ذهنية التحريم، ومشايخها، أنّهم حسب الغزالي «مشغولون بشيء واحد جعل المرأة رهينة مَحبَسين من الجهل، والقهر، وجعل الأمة كلها تترنح تحت وطأة التخلف الثقافي، والسياسي في عصر الذرة، والفضاء»[4].

---

(1) الغزالي، محمد، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، مرجع سابق، ص16.

(2) مصداقاً للآية الكريمة: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمَّد: 19].

(3) الغزالي، محمد، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، مرجع سابق، ص19.

(4) المرجع نفسه، ص20.

ونشأ عن هذا المخطط التجهيلي نوع من الخطاب؛ الذي يتبنى أسلوب الاحتقار لحضور المرأة، ولأنشطتها في الحياة كافة، ويمعن في تغييبها، ولو بوجود نصوص تؤكد على حضورها، مستلهماً قوته المجتمعية من فقه المحاذير، والاحتياط، والفتن تارة، وتارة أخرى اختياراً عمليّاً لتكريس ضعف المرأة، وبيان عدم أهليتها للظهور في مجالات الحياة.

لكن يبدو أنّ هذا الخطاب يفتقر إلى البرهنة الدينية من الداخل، اللهم إلا من نتف فكرية من تراث اليهودية؛ الذي تلبس بالقوالب الفقهية، ونفخ فيها من روحه الدونية للمرأة، مع أنّ القرآن «لا يوافق على نظرية المرأة الملعونة من أساسها، وقد أعاد صياغة التوراة لقصة الخلق، متعمداً أن يحذف منها جميع المقدمات؛ التي وردت في الأصل العبراني لتبرير نظرية اللعنة دينيّاً، فأسقط قول التوراة: إنّ الله خلق حواء من ضلع آدم، وأسقط قولها: إنّ المرأة قد أغوت آدم بالثمرة المحرمة، وأبطل وصية القربان، ورفض علاقة الكهنة بمفهوم الطهارة، وأعاد معالجة موضوع الطمث بلغته الأصلية في مجال الطب الوقائي»[1].

والأنكى أنّ هذه النظرة الاحتقارية تستلهم من الوحي لتبرير مواقفها العدوانية تجاه المرأة، على الرغم من أنّ «احتقار الأنوثة لذاتها جريمة، أو بقية جاهلية»[2]، ولا علاقة لها بالدين نفسه في

---

(1) النيهوم، الصادق، الإسلام في الأسر، مرجع سابق، ص115.

(2) الغزالي، محمد، مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه؟، مرجع سابق، ص30.

سموه، وفي مقاصده النبيلة، ويعقب على هذا الشيخ محمد الغزالي قائلاً: «نحن لا نخترق أسوار النصوص، بل نحارب من يفعل ذلك، ولكننا نكذب أقواماً يزعمون أنّ القرآن يحتقر الأنوثة، ولا يرى لها حقوقاً، وأراني مضطرّاً لأن أقول: أنّ ثمة أفكاراً خاطئةً وتقاليد عوجاء تسود المسلمين لا صلة لها بكتاب أو سنة، وهذه الأفكار والتقاليد وراء الانحطاط العام؛ الذي نكس رايتهم، وألحق بهم هزائم مذلة في كل ميدان»[1]، ثم يختصر مشكلة الفقهاء مع النصوص الدينية في قوله: «وكثيراً ما وجدت الشارع يقول شيئاً، والشارح يقول شيئاً آخر»[2].

وهذه الخلاصة؛ التي لامسها الغزالي في تعامله مع المدونات الفقهية، ومع تجارب الإسلاميين المعاصرين، تبين أنّ هناك تنكباً عاماً في الحياة الفقهية أضر بالدين نفسه، وبالمكلف داخل المنظومة الدينية، وجعل منه كائناً مصاباً فطريّاً بالانفصام الهوياتي، وعودة للغزالي فهو يقرر قاعدة سلوكية خطيرة في التفاعل مع الوحي، أو جزء منه، وهو الحديث، يقول: «أنّ مصاب الإسلام في المتحدثين عنه لا في الأحاديث نفسها»[3].

وفي الأخير تظهر العشوائية المنهجية، والقراءة المبتسرة لنصوصه بعيداً عن القرآن، أو في عدم مقابلتها ببعضها، أو في

(1) المرجع نفسه، ص30.
(2) المرجع نفسه، ص30.
(3) الغزالي، محمد، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، مرجع سابق، ص6.

النظر إلى أسانيدها دون متونها، فالشارع مثلاً ينص على جواز ذهاب النساء إلى المسجد، وعدم منعهن من ذلك[1]، ويأتي الشارح بإضافة جديدة من فقه الاحتياط، ويقول: بأنّ المعنى المراد أن تبتعد المرأة عن أي لباس من الزينة، وكأنّه يريدها أن تكتفي بلباس المطبخ حيث تفوح رائحة الطعام، وحيث تبتعد عن الرغبة الرجالية، وهكذا يسقط الشارح في نزوعات التبخيس، والتنقيص، ويقفز على مقاصد الشارع، ثم يذهب مؤول آخر مذهباً عجيباً، فيسقط هذا الحق للمرأة كلياً، ويرى عدم جواز خروجها أصلاً إلى المسجد درءاً للفتنة[2].

وفي تشريع فقهي آخر ينزل المستوى الإدراكي للحس الذكوري، ويهبط دون مقصد النص، فيرافع من جديد لأجل قضية خاسرة، وينافح مبرراً بغايات ليست من ملاحظ الدين، فيمنع من إلقاء التحية على النساء، والسلام عليهن بدواعٍ نفسية، واجتماعية تتعلق بالحفاظ على سلامة الكيان الذكوري من دوافع الغواية، واستثنى من هذا التحذير الغليظ، القواعد من النساء، والدميمات، وهذا هو عين التشريع بالقبح أن نشرع باسم الله،

---

(1) الحديث في موطأ مالك: باب خروج النساء إلى المساجد، رقم الحديث 540، 1/ 212. وفي صحيح البخاري: باب هل على من يشهد الجمع غسل من النساء والصبيان وغيرهم، رقم الحديث 900، 2/ 6.

(2) ينظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري للقسطلاني، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط7، 1323هـ، 2/ 151-153.

وهو من خلق فسوّى، وجعل من الناس الجميل، وما دون ذلك، وهو أعلم، وأحكم من مخاوف الفقهاء[1].

والطامة الكبرى بتعبير الغزالي دائماً، هي أنّه حينما يتعرض للفتوى صاحب فقه «كل رأسماله في السنة حديث الحاكم في المستدرك أنّ المرأة لا تتعلم الكتابة، أو حديث صاحب الزوائد، أنّ المرأة لا ترى رجلاً، ولا يراها رجل، ثم جاء هذا المسكين ببضاعته المزجاة، أو أحاديثه الموضوعة، والمتروكة يعرض الإسلام على أهل أوربا، أو أمريكا»[2].

وأية سفاهة يجنيها المتحمس للدين، وهو غافل عن رأسماله الحقيقي، وأية نتائج حضارية يستدرّها المناضل في مجال الإسلاميات، إذا كان دينه يستحثه على دفع المرأة إلى زاوية ضيقة من المجتمع، تظل في خانة المفعول به، وتغيب في مفاعيل الشأن اليومي، اللهم إلا في قضايا البيت، والأولاد، أما المشاركة في الحياة العامة للمجتمع فهيهات أن تنخرط في سلك المؤثرين فيه؟

والغريب أنّ «هؤلاء الغلاة يخفون عن عمد، وسوء قصدٍ، أنّ المسلمات كنّ يصلين في المسجد الصلوات الخمس من الفجر إلى العشاء، وكنّ يشاركن في معارك النصر، والهزيمة، وكنّ

(1) مع أنّ في صحيح البخاري حديثاً عن تحية جبريل لعائشة، وكان حينئذ على صفة رجل.

(2) الغزالي، محمد، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، مرجع سابق، ص15.

يشهدن البيعات الكبرى، وكنّ يأمرن بالمعروف، وينهين عن المنكر. كانت المرأة إنساناً مكتمل الحقوق المادية، والأدبية، وليست نفاية اجتماعية كما يفهم أولئك المتطرفون الجاهلون، وكما أشاعوا عن الإسلام، فصدوا عنه، ونفروا منه»[1].

ومن المفارقات التاريخية المهمة، أن يؤذن للمرأة في بدايات عصر الإسلام في هذه المشاركة العامة، حيث «حضرت بيعة العقبة دون اعتراض، وبايعت على الموت تحت الشجرة، أو على عدم الفرار، وكان مستحيلاً أن يؤذن لها بذلك في أواخر التاريخ الإسلامي»[2].

وكل هذه التخريجات الفقهية؛ التي يلجأ إليها الفقهاء انعكست على نظرتهم إلى المرأة كياناً غير مؤهل، وغير ذي مكانة إلا فيما قد تنتجه إلى جانب الرجل، وانظر إلى مؤسسة الزواج؛ التي يرتبط فيها الرجل مع المرأة على أساس من المودة، والرحمة، والسكن، أو ما يسميه القرآن في موضع آخر بالميثاق الغليظ، فقد نزل به الفقهاء منازل السوء، وألحقوا به من العار، ومن التعليقات، والحدود ما لا تطمئن إليه النفوس الكريمة.

ولندع الشيخ محمد عبده يحدثنا عن هذا المنحدر، والمنعرج الفقهي الخطير: «رأيت في كتب الفقهاء أنّهم يعرّفون الزواج بأنّه «عقد يملك به الرجل بضع المرأة»، وما وجدت فيها كلمة واحدة

---

(1) المرجع نفسه، ص31.

(2) المرجع نفسه، ص19.

تشير إلى أنّ بين الزوج والزوجة شيئاً آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدانية، وكلها خالية عن الإشارة إلى الواجبات الأدبية؛ التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كل منهما من الآخر. وقد رأيت في القرآن الشريف كلاماً ينطبق على الزواج، ويصح أن يكون تعريفاً له، ولا أعلم أنّ شريعة من شرائع الأمم؛ التي وصلت إلى أقصى درجات التمدن جاءت بأحسن منه، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الرُّوم: 21] والذي يقارن بين التعريف الأول؛ الذي فاض من علم الفقهاء علينا، والتعريف الثاني؛ الذي نزل من عند الله يرى بنفسه إلى أي درجة وصل انحطاط المرأة في رأي فقهائنا، وسرى منهم إلى عامة المسلمين، ولا يستغرب بعد ذلك أن يرى المنزلة الوضيعة؛ التي سقط إليها الزواج، حيث صار عقداً غايته أن يتمتع الرجل بجسد المرأة ليتلذذ بها، وتبع ذلك ما تبعه من الأحكام الفرعية؛ التي رتبوها على هذا الأصل الشنيع»[1].

وما دام الحكم على الشيء فرعاً عن تصوره كما يقال، فإنّ النظرة الاستعلائية؛ التي ينظر بها الرجال إلى النساء في التشريع هي التي سوّلت لهم سنّ قوانين وتشريعات؛ الغرض منها الإمعان في تحقير المرأة، بآليات قمعية قانونية تفضي إلى جعل المرأة

(1) الشيخ عبده، محمد، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني في الكتابات الاجتماعية، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1414هـ/ 1993م، ص70.

ترزح تحت أحوال الأُمّية، والفقر؛ التي تشرعن لها طقوس الزواج، وتشريعاته، ومن ثمّ كانت المرأة تابعاً للرجل في كل أحواله المادية، والمعنوية.

وبتعبير الشيخ محمد عبده: «مادامت المرأة على ما هي عليه اليوم من الجهل، فالزواج لا يكون، كما هو الآن، إلا شكلاً من الأشكال العديدة؛ التي يستبد بها الرجل على المرأة، أما إذا تعلمت المرأة حقوقها، وشعرت بقيمة نفسها، عند ذلك يكون الزواج الواسطة الطبيعية لتحقيق سعادة الرجل، والمرأة معاً»[1].

وتزداد عقدة التبعية التفافاً على المرأة في مواضع أخرى في الزواج، حيث تتكرس هذه التبعية في صور مضافة تتعلق بإباحة تعدد الزوجات بالنسبة إلى الرجل الواحد، وهنا لا تعدو المرأة أن تكون إلا جزءاً من ممتلكات الرجل يضيفها إلى حصيلة المنافع؛ التي سخرت له على وجه التفضيل العلوي.

لكن برجوعنا إلى الإمام محمد عبده؛ فقد رد أمر جواز التعدد إلى حالتين فقط، الأولى حال مرض الزوجة الأولى، مع أنّه قد يتعرض له الزوج كذلك، فأوصى بالصبر لأنّه مقدر عليهما معاً، والحالة الأخرى عند عقر الزوجة الأولى، وهي حالة قد ترد أيضاً على الزوج، وما دون هاتين الحالتين لا يبقى إلّا قضاء الوطر؛ الذي شنع أمره الشيخ، فقال: «أما في غير هذه الأحوال فلا أرى تعدد الزوجات إلا حيلة شرعية لقضاء شهوة بهيمية، وهو

(1) المرجع نفسه، ص73.

علامة تدل على فساد الأخلاق، واختلال الحواس، وشره في طلب اللذائذ، والذي يطيل البحث في النصوص القرآنية؛ التي وردت في تعدد الزوجات يجد أنها تحتوي إباحة وحظراً في آن واحد (...) ومن هذه الآيات يتضح أنّ الشارع علق وجوب الاكتفاء بواحدة على مجرّد الخوف من عدم العدل، ثم صرّح بأنّ العدل غير مستطاع»[1]، إلى أن قال ناصحاً الجيل الجديد من الشباب المقبلين على الزواج: «إنّه ليجمل برجال هذا العصر أن يقلعوا عن هذه العادة من أنفسهم، ولا أظن أنّ أحداً من أهل المستقبل يأسف على تركها»[2].

لكن مادامت الأعراف، والطقوس الاجتماعية تُشَرْعِنُ لمبدأ الولاية العامة للرجل على المرأة، ولسلطته التقديرية بأن يستولي على نفوذ المرأة على نفسها، فقد التمس الرجل المبرر العادل لأن يمد رجليه لكي يعلن عن تحرير منطقة القرار الشخصي لها، لما يتعلق الأمر برغباتها حتى في شريك الحياة، وهويته، فالولاية في الزواج مثلاً؛ التي تنازعتها آراء الفقهاء؛ والتي لم يرد بشأنها نص متفق عليه[3]، فقد «منح بها الولي سلطة تصل إلى إجبار

(1) المرجع نفسه، ص85.
(2) المرجع نفسه، ص86.
(3) وهو ما أكده ابن رشد فقال: «وسبب اختلافهم أنّه لم تأت آية ولا سُنّة هي ظاهرة في اشتراط الولاية في النكاح، فضلاً عن أن يكون في ذلك نص، بل الآيات والسنن التي جرت العادة بالاحتجاج بها عند من يشترطها هي كلها محتملة، وكذلك الآيات والسنن التي يحتج بها من =

الفتاة على الزواج ممن لا تريده، ولا تقبله، وإذا لم يعمم الإجبار نظريّاً فقد عممته الممارسة عمليّاً»[1].

ولما كانت الولاية العامة للرجل على المرأة سلطة تقديرية يمثل فيها الخصم، والحكم كما مضى، فقد عززها بفهم خاص للقوامة سنداً شرعيّاً مضافاً في توطيد الحرز الاجتماعي الذكوري، ومع أنّ هذه القوامة تحكمها آية ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ﴾ [البَقَرَة: 228] «فإنّ المفهوم العرفي الموروث عن القوامة جعلها سلطة مستبدة تخول صاحبها كل الحقوق مقابل التزامات محدودة جدّاً»[2].

ومن هذه الحقوق الكثيرة: «الانفراد بالتقرير في الشؤون العامة، والخاصة للبيت الزوجي، وفي إنهاء العلاقة الزوجية، وعدم خروج الزوجة من البيت إلّا بالإذن[3]، واستغراق أوقاتها بحقه[4]، والاستئثار بملكية ما ينمو من مال أثناء الحياة الزوجية،

= يشترط إسقاطها هي أيضا محتملة في ذلك». بداية المجتهد ونهاية المقتصد: دار المعرفة، بيروت، ط6، 1402هـ/ 1982م، 2/ 9.

(1) الخمليشي، أحمد، وجهة نظر، مرجع سابق، ص128.

(2) المرجع نفسه، ص128.

(3) نص الشافعي على ذلك، فأفتى للزوج أنّ «له أن يمنعها من الخروج؛ لأنّها صارت كالمملوكة له بعقد النكاح...»، كُتاب المبسوط، لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت، 4/ 112.

(4) العبارة وردت في: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لشمس الدين الشربيني، على متن منهاج الطالبين للنووي، دار المعرفة، بيروت، كتاب الإجارة، ط1، 1418هـ/ 1997م، 2/ 434.

ومن المذاهب ما يقرر للزوج حجراً على زوجته في التصرفات التبرعية في مالها كالمذهب المالكي»[1].

ثم اتسعت دائرة الحقوق هذه لتشتمل على حق حل عقدة الزوجية؛ التي تنتهي بقرار من جانب واحد في العادة، حيث تصل إلى تعليق الحياة الزوجية على نزوات الزوج، وتقلباته النفسية، وأحياناً بتقلبات الطبيعة، ومكوناتها، إذ يقع الطلاق في عرف الفقهاء، ويعدّه صحيحاً، ونافذاً «لسبب نهى عنه الشرع، أو في وقت ممنوع فيه، أو المعلق على حنث في يمين، أو على فعل، أو امتناع يصدر من إنسان، أو حركة حيوان، أو حادثة من حوادث الطبيعة، كان الزوج قاصداً ما نطق به أو كان هازلاً، بل له أن يطلق من لم يعقد عليها بعد»[2].

وحتى بعد أن يقع الطلاق جعل الفقهاء سلطة الرجعة في يد الرجل استمراراً لمفهوم بيت الطاعة؛ الذي يذيب كيان المرأة في قوالب استبدادية عرفية، وطبقية، فالرجعة «رغم تقييد القرآن لها صراحة بشرط إرادة الإصلاح، والإصلاح بين شخصين يستحيل تحققه بغير توافقهما، وقبولهما له، ومع ذلك يقول التفسير المتداول بإفراد الزوج بالتقرير فيها»[3].

ومقابل هذه الحقوق يلتزم الزوج بجملة من الالتزامات

---

(1) الخمليشي، أحمد، المرجع نفسه، ص128-129.

(2) المرجع نفسه، ص129-130. وللمزيد من الاطلاع على هذه الأسباب التافهة ينظر: مغني المحتاج: 3/ 438.

(3) المرجع نفسه، ص130.

المادية منها النفقة؛ التي «قتر الفقه فيها بشكل تجاوز فيه حتى الأعراف الموروثة، فلا يجب لها كحل، ولا خضاب، ولا مواد الزينة، والتطيب، ولا شراء دواء، ولا أجرة طبيب؛ لأنه يراد لإصلاح الجسم فلا يلزمه، كما يلزم المستأجر بناء ما يقع من الدار[1]، ولا أجرة القابلة، بل لا يلزم الزوج بثمن ماء الوضوء، والغسل من جماع، أو حيض، وما يشتريه لها من ثوب فاخر يحمل على أنه إعارة يجملها به للاستمتاع فلا تملكه، وإذا طلقها وعليها كسوة مضى عليها أقل من ثلاثة أشهر انتزعها منها، وتسقط النفقة إذا سجنت، أو مرضت مرضاً لا يمكن الانتفاع بها بوجه من الوجوه[2]، كما تسقط بالنشوز؛ الذي يتحقق حتى بإحرام بحجة، أو عمرة، أو صوم تطوع، أو صلاة نافلة بلا إذن، بل حتى بالإطالة في صلاة الفريضة»[3]. وإلى جانب هذا التسويق البذيء للنفقة الواجبة على الزوج من خلال توليفها بأسيجة من

---

(1) ذكر ذلك ابن قدامة في المغني: تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ/ 1997م، 11/ 354.

(2) نص على ذلك أبو محمد عبد العزيز بن نصر الحلواني كما في: فتح القدير، كمال الدين ابن الهمام: دار الفكر، (د.ط.ت) 4/ 387. وأبو يوسف في: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاساني: دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1406هـ/ 1986م، 4/ 20. وقد حصر ابن عابدين أنواع النفقة في الطعام والكسوة والسكنى، راجع: كتاب الطلاق باب النفقة، 5هـ/ 278م.

(3) ينظر مثلاً: كتاب بدائع الصنائع للكاساني، 4/ 20.

الضوابط، والشروط، يذهب العقل الفقهي بعيداً ليوغل في هتك مقصدها الاجتماعي، ويتعسف في تكييف حكمها في تجريح بيِّن لكرامة المرأة، حتى «قيل إنّها مقابل الاحتباس، أو الاستمتاع، أو الطاعة»[1]، وهنا تنتهي المرأة إلى بضع، وجسد مهيأ فقط للتملك، وتفريغ الشهوة، لتنسحب معها كل الأبعاد النبيلة؛ التي أطر بها القرآن مؤسسة الزواج لما تحدث عن المودة، والرحمة، واللباس.

وإذا كان الزواج يختصر المرأة في جسدها؛ الذي يستخدم في المتعة عند الرجل، فإنّ هناك حالات أخرى يوظف فيها جسدها بتعبيرات فقهية، لا تخرج عن دائرة التوظيف السيئ له، حيث تسود حالة من التحفظ على الجسد في مواقع الظهور، لما قد ينتج عنه من تأثيرات جانبية تقذف في نفوس الرجال أمراضاً اجتماعيةً وأخلاقيةً، والوسيلة لكبح جماحها تكون عبر إحجامها عن الظهور، وعن الاختلاط بالرجال، وعلى منعها من التردد على الحياة المشتركة.

فثقافة الحريم هذه، هي التي تشرْعِن لنظام الفصل العنصري، و«الأبارتيد الفقهي» وتجعل النساء يقبعن في خدورهن تحت طائلة الوقوع في الرذيلة، والخطيئة، حتى «أصبح عزل المرأة المسلمة فريضة في أصل الشريعة، وتحولت المرأة نفسها إلى حرم لا يراه إلا الأقارب، وصار النظر إلى جسدها خطيئة، وتصاعدت هذه

---

(1) ينظر مثلاً: كتاب بدائع الصنائع، 4/ 16. والمغني لابن قدامة المقدسي، 11/ 396.

الحرب السماوية ضد المرأة إلى حد جعل مجرد لمس يدها نجاسة تنقض الوضوء»[1].

في خضم هذه المعركة صارت المرأة بجسدها بؤرة للتوتر، ومدعاةً للتهكم، والتندر، فانجرفت في سيل الفتاوى؛ التي تدعو إلى حجب المرأة عن الظهور، وتلوين ساحتها بأسود داكن، وبقوة الفقه، مع أن «إخفاء الأيدي في القفازات، وإخفاء الوجوه وراء هذه النقب، وجعل المرأة شبحاً يمشي في الطريق معزولاً عن الدنيا، فذاك ما لم يأمر به دين»[2]. هذا فضلاً عن كون «الدين يحرم ارتزاق المرأة بجسدها، لكن المرأة المحجبة؛ التي تمنعها شريعة الإقطاع من فرصة التأهيل المهني لا تستطيع أن تكسب عيشها دائماً بالحلال، إنّها تتزوج على سنة الله، ورسوله، لكن شرعية هذا الزواج الناجم عن العجز، والبطالة؛ أمر يصعب إثباته شرعيّاً»[3].

لكن «القانون؛ الذي يحرم الاختلاط بين الجنسين ليس تشريعاً دينيّاً ضد الرذيلة، بل حلّاً إقطاعيّاً لتمرير الرذيلة بضمان من الشرع، فمنع الاختلاط يغلق باب العمل الشريف في وجه المرأة، ويحرمها من حقها في التأهيل المهني، ويجعل جسدها هو سلعتها الوحيدة القابلة للتسويق؛ مما يحيلها بقرار شرعي إلى مخلوق

(1) النيهوم، الصادق، الإسلام في الأسر، مرجع سابق، ص116.
(2) الغزالي، محمد، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، مرجع سابق، ص7.
(3) النيهوم، الصادق، الإسلام في الأسر، مرجع سابق، ص120.

معاق، يتوقف بقاؤه على بقاء الإقطاع بالذات، ووراء جدران البيت الإقطاعي تتحول المرأة إلى جارية، وتسري عليها شريعة الجواري، من إنكار حقها في الطلاق إلى إنكار حقها في الهرب، وإلزامها بالعودة إلى بيت الطاعة تحت حراسة الشرطة»[1].

وهناك مسألة اجتماعية، وقانونية تخرج منها المرأة بثمن باهظ، وهي الولد الناشئ عن الوقاع خارج مؤسسة الزواج، أو ما يسميه القانون بالفساد، فحاصل هذه النازلة أنّ المولود من هذا الطريق يتبع أمه، ويلحق بها دون أبيه مع أنّهما شريكان معاً في الواقعة، لكن الفقه، والقانون يصرّان على نفي النسب بين الولد وأبيه مادامت العلاقة الزوجية غير متوافرة في هذه الحالة، لتبقى آصرة القرابة منحصرة في الزوجة؛ التي حبلت به.

لكن عمق المشكلة يتجاوز الإشكال القانوني المرتبط باللحاق، والنسب، فهو ضمنيّاً يخفي عيوب المجتمع الذكوري؛ الذي يعدّ المرأة دائماً سبباً في الإثم، ومنبعاً للرذيلة، لكي ينسحب الرجل من تبعات النازلة، وحتى لا يتأثر عرقه السامي من خبث الواقعة، فالرجل تبعاً لهذه المعادلة لا يليق به أن يتصل بسلالته من هو دونه في الشرف، والوجاهة الاجتماعية.

ومن زاوية أخرى يطرح سؤال المسؤولية الجزائية وفقاً لمبدأ المشاركة في صنع الإرادة، والفعل؛ لأنّ وقائع الحادثة تثبت أنّ الفعل ناتج عن توافق إرادتين طواعيةً لإنتاج سلوك يفضي إلى

---

(1) المرجع نفسه، ص123.

توقيع أثر قانوني، ومادي، فعليه ألا يعقل أن يستوي الفاعلان في ترتيب الأثر القانوني عليهما معاً؟

ما معنى أن نوجّه اللوم للأنثى دون الذكر، مع أنّ الولادة لا تتم إلا بتلاقيهما على وجه النتيجة المادية، لا على سبيل المصداقية الأخلاقية، هل العبرة فقط لشرعية الفعل أم للأثر؛ الذي يفضي إليه؟

هذه الإشكالية وقعت بسبب سوء الفهم عن حديث نبوي ينص على أنّ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»[1]، فهل كان المقصود هنا الفراش الشرعي، أم الفراش المادي؟

جل الفقهاء، والمذاهب استنتجت منطق المشروعية الدينية، والقانونية من اللحاق بين الولد وأبويه، فمتى كانت الزوجية قائمةً لحظة الولادة ألحق الولد بهما معاً، وإذا انتفت الزوجية اكتفت المدونات الفقهية بنسبة الولد إلى أمه فقط دون أبيه.

لكن ألا يكون المعنى اللغوي منصرفاً إلى إفادة الجانب الشكلي، والمادي في الواقعة، ليتأسس على ضوئه صحة انتساب الولد لأبويه معاً، ولو كان الوقاع خارجاً عن إطار الشرعية الأخلاقية؟

---

(1) رواه البخاري: كتاب الحدود، باب للعاهر الحجر. وفي كتاب الفرائض، باب الولد للفراش. ومسلم في: كتاب الرضاع، باب الولد للفراش، رقم (1458). والترمذي في: كتاب الرضاع، باب ما جاء أنّ الولد للفراش، رقم (1157). والنسائي في: كتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش.

فالفراش دليل على واقعة مادية صرف نتج عنها ولد، وهي على كل حال عمل تدخلت إرادتان في إنشائه، ومن ثَمّ في ترتيب نتائجه.

وفي الجملة، فالغالب على الفقه إلحاق الولد بأمه فقط في النسب خارج الزواج، لكن الفقهاء يقلبون هذه التبعية لما يتعلق الأمر بالدين، والحرية؛ إذ يلحقونه بأبيه، فقد بالغ بعضهم في الأمر حتى قال: «الولد تبع للوالد في الدين، والحرية، ولأمه في الملك والجزية؛ لأنّ الأديان إنّما تقوم بالنصرة، وهي بالرجال أليق، والرقّ مهانة، واستيلاء، وهما بالنساء أنسب»[1].

وهكذا تطوّرت العقلية الذكورية، والصورة الماثلة في الذهنية الفقهية للمرأة عند الفقهاء، وعكست كلّ الأعطاب؛ التي حملها المجتمع القبلي والعشائري لدى العرب البدو؛ لتكون عنوان العنفوان الثقافي؛ الذي مزج بين التاريخ والسلطة في أدبيّات الكرّاسات الفقهية؛ التي تنظر إلى العلاقات الاجتماعية، وإلى نظام الأسرة، والزوجية في الإسلام.

فقد تحوّلت المرأة بقدرة قادر من كائن مكرّم، وعنصر فاعل في الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية عند مجيء الإسلام، إلى عنصر هامشيّ، وكائن من الدرجة الثانية في المخيال الشعبي، إذ صارت في معنى الخدم في حضرة الرجل الفحل،

(1) القرافي، شهاب الدين، الذخيرة، بتحقيق محمد حجي ومحمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م، 4/ 324.

والسيد؛ فهي تتقلب بين وظائف النسل، والغسل، والكنس، والطبخ، ولا مقام لها في نوادي المعرفة، والنقد، والتعليم.

فقد اقتضى العرف العربي أن تنزوي المرأة إلى الدهاليز، وتحتجب عن الميادين الذكورية، وكان ذلك يفسّر نوع السلطة؛ التي يميل إليها ذلك المجتمع، ويرمّمها في أوساط الجماعة، لكن هذه السلطة تتعزز بقدوم وافد جديد يعضد مهمة العرف في بناء النسق السلطوي؛ فالنص الديني يوفر قدراً كافياً من المناعة المزدوجة، مناعة الاستمرار في الشوكة بالنسبة إلى الأقوى (الرجل)، ومناعة الاستمرار في الطاعة بالنسبة إلى الأضعف (المرأة)، في تحايل على المتعالي ليقوم بفرض الكائن، وضمان شروطه.

فحينما يكون النص بياناً في الخضوع لولاية المتغلب اجتماعيّاً، فذلك معناه أنّ ولاية الرجل على المرأة تكون بسبب الصيرورة لا السيرورة؛ أي: أنّ الطاعة، والخضوع في هذا المقام لم يكونا بدافع الحاجة والتطور، بقدر ما كانا واجباً أخلاقيّاً متأصّلاً في المقدس.

فالمرجع في إثبات هذه القوامة والسلطة يبت فيه النص؛ ليكون واقعة كائنة كما يفرضها الوجود نفسه، وليست ممكناً آل إليه تطور البنية المجتمعية بوصفه عارضاً من عوارض الحضارة، والعمران.

والنتيجة عن هذا الخلل أن يتحول الدين إلى فضاء للتجريح، وإدامة الطغيان، وعلى ضوئه تصير المرأة شيئاً، ومنفعة مادية تضاف إلى القيم المنقولة، والقارة للرجل من دواب، وعقارات، ويتملكها باسم الدين، وباسم العرف، ولغاية التملك، والتسخير،

ويغدو معها التشريع نوعاً من الممارسة الريعية، والإقطاعية، ترجو التوسع في الملكية جوّاً، وبرّاً، وبحراً، كما تبتغي الامتداد على النص، وبالنص.

فحينما يعبّر فقيه عن نيّته في تصنيف المرأة بمنظار الدونية باسم الدين، وباسم مقاصده العليا، يكون قد أسّس لهرمية السلطة، والإخضاع، ومكّن لآليتهما بمنطق الدين، والحكمة؛ التي عنت له من التشريع، وفلسفة عامة في إيجاد أصل النساء.

فقد ذكر الغزالي في الفائدة الرابعة ضمن فوائد النكاح قوله: «الفائدة الرابعة: تفريغ القلب عن تدبير المنزل، والتكفل بشغل الطبخ، والكنس، والفرش، وتنظيف الأواني، وتهيئة أسباب المعيشة، فإنّ الإنسان لو لم يكن له شهوة الوقاع لتعذر عليه العيش في منزله وحده، إذ لو تكفل بجميع أشغال المنزل لضاع أكثر أوقاته، ولم يتفرغ للعلم، والعمل، فالمرأة الصالحة للمنزل عون على الدين بهذه الطريق، واختلال هذه الأسباب شواغل، ومشوشات للقلب، ومنغصات للعيش، ولذلك قال أبو سليمان الداراني رحمه الله: الزوجة الصالحة ليست من الدنيا فإنّها تفرغك للآخرة، وإنّما تفريغها، بتدبير المنزل، وبقضاء الشهوة جميعاً»[1].

هكذا تتحوّل مقاصد الشريعة من مُحَكِّمات معرفية للإقلاع بحقوق الإنسان إلى آليات للإخضاع الثقافي، والاجتماعي، ولما

(1) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة، 4/ 699-700.

كان خطاب التقصيد ينحو منحى التشريع بالدونية، فإنّ خطاب التأويل في النصوص ليس بدعاً من هذه العملية التهريبية من داخل المعاني الدينية.

وفي إطار هذا التوظيف الهرمينوطيقي، ينقلب مفهوم السائحات في القرآن داخل التفاسير من مصطلح يدل على العمران، والانتشار، والحركة، لأجل النظر في خلق الله، وأحوال الشعوب، والأمم للاعتبار، والاستبصار، ومعرفة سنن الله تعالى، وحكمه، وآياته، إلى دلالة فقهية ضيقة، وإلى مفهوم مقيد بمحاذير خروج المرأة إلى أرض الله الواسعة، والسياحة في آفاقها.

قال الطبري: «اختلف أهل التأويل في معنى قوله سائحات، فقال بعضهم: معنى ذلك: صائمات (...)، وقال آخرون: السائحات: المهاجرات، (...) وكان بعض أهل العربية يقول: نرى أنّ الصائم إنّما سمي سائحاً؛ لأنّ السائح لا زاد معه، وإنّما يأكل حيث يجد الطعام، فكأنّه أُخذ من ذلك»[1].

وهذا التردد بين معنيي الصيام، والهجرة في تفسير السائحات هو ما جعل صاحب المنار ينتبه إلى جنوح التفاسير عن المغزى الحقيقي، والمراد من الآية، فبعد أن أورد، وعرض أقوال الأئمة من المفسرين في مدلولها، انتقل إلى تفنيد هذه الأعاجيب، وهذا

---

(1) الطبري، ابن جرير، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط1، 1422هـ/ 2001م، 23/ 101-102.

التكييف المتحجّر، والعسف في حصر دلالة السياحة في الصوم، والهجرة دون النفاذ إلى غيرهما من المعاني، فقال: «وتعلق به مصنفو التفاسير لاستبعادهم مدح الله تعالى النساء بالسياحة في الأرض، وإنّما يحظر في الإسلام سفر المرأة منفردةً دون زوجها، أو أحد محارمها، وأما إذا كانت تسيح مع الزوج، والمحرم، حيث يسيح لغرض صحيح من علم نافع، أو عمل صالح، أو طلب الصحة، أو الرزق، فلا إشكال في مدحها بالسياحة...»[1].

وأغرَبَ الشيخ الشعراوي حين قال: «السياحة إما سياحة اعتبار، وإما سياحة استثمار، أما سياحة الاستثمار، فهي خاصة بالذين يضربون في الأرض، وهم الرجال، أما سياحة الاعتبار فهي أمر مشترك بين الرجل، والمرأة، بدليل أنّ الله قال ذلك في وصف النساء: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ﴾ [التحريم: 5]. إذاً سائحات هنا مقصود بها سياحة الاعتبار، أو السياحة؛ التي تكون في صحبة الزوج؛ الذي يضرب في الأرض»[2].

هكذا تحجب المرأة بحجب مكثفة، وقاتمة، ومتدثرة بأحجية فقهية من صميم العرف البدوي، تنتهي بها المرأة إلى غياب محير في الحياة في تفاصيلها المتنوعة، أو إلى حضور باهت لا يفارق

---

(1) رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم أو تفسير المنار، مطبعة المنار، مصر، ط1، 1349هـ، 1/ 52-53-54.

(2) الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، الخواطر، نشر أخبار اليوم، (د.ط)، 1997م، سورة التوبة الباب 112، 9/ 5525.

ظل الرجل؛ الذي رهن مصيرها بإرادته المنفردة، وتأويلاته الغارقة في أصناف التحجير، والقمع.

2- المرأة بين الخصوصية الثقافية، والقيم الكونية، مراجعات على ضوء المقاصدية الجديدة:

هذا مبحث عن نضال الإنسان المعاصر من أجل الكرامة، والحرية، ودور المقاصدية الجديدة في إحياء الدين في الحياة، وإعادة الاعتبار لقيمة الإنسان، مع تقريب الصلة بين القيم الكونية، والمثل العليا في الدين، وكل ذلك ينتظم في تحرير القول، وفصل الخطاب في موضوع المرأة، وتشخيص حالها.

أ- رصد تاريخي لتطور موضوع المرأة في المدارس النقدية المعاصرة، وتشكّلات المقاصدية الجديدة وحقوق الإنسان الكونية:

تعرّض موضوع المرأة لتجاذبات حادة في القرنين الأخيرين، وخلص النقاش فيه نسبيّاً إلى اقتناعات تلامس حال المرأة، ورداءة وضعها الاجتماعي، والحقوقي، على الرغم مما مرت به هذه المقولة الفكرية، والاجتماعية من مراحل، وعرفته من خلافات، وما دخلته من مخاضات، وأفرزته من إرهاصات، لكن القرن الحالي كان بمثابة نوع من اكتمال الصورة لهذه الإشكالية؛ التي بلغت درجة في التعقيد.

وعلى صعيد العالم الإسلامي تفجّر الجدل حول هذه المقولة الشائكة، وخلقت نتيجة ذلك اتجاهات وآراء، ومدارس كثيرة،

ومتنوعة، بلغت درجة التباين الحاد، والبنيوي، وإذا ما حاولنا الإطلالة على هذا المسار التاريخي للخلاف في شأن المرأة، لربما تملكنا شعور بالاستغراب عندما نجد نوعاً من عدم التواصل بين هذه المكونات الثقافية.

وتمثل المدارس الكبرى؛ التي سنتعرض لها جزءاً من الوعي الجديد؛ الذي أعاد ترتيب الأسئلة، وصياغتها من منطلق العصر، وتحدياته، واللافت في هذه المقاربات أنّها بدأت تفكر في المرأة كياناً مستقلّاً وعاقلاً، تجاوزاً لحالات التناول؛ التي عادة ما تضع المرأة في خانة التابع.

- **قاسم أمين وتحرير المرأة:**

تحدث قاسم أمين عن عدد من الأمور مثل التربية، والتمدن، ووضع المرأة المصرية، والاستبداد السياسي، وحال المرأة الغربية، وكان همه الأساس الانتباه إلى المشكلة الاجتماعية؛ التي تدهورت في بنية المجتمع العربي الإسلامي، وما يستتبع ذلك من نخر لكيان الأمة، وتعريضها لأنواع التخلف، والاضطهاد.

ولم يكن اختيار موضوع المرأة من قبله إلا نموذجاً لتجسيد حالة الانحدار؛ التي هوت فيها المسألة الاجتماعية في ظل معركة التقاليد، والأعراف؛ التي تنمي الحس المشترك.

ويبدو على هذا الأساس أنّ «ما فعله قاسم أمين كان محكوماً بأمرين: أولهما الدفاع عن الإسلام المفهوم من مصدريه

الرئيسيين، والآخر الاعتذار عن تخلف المرأة بأنّه من تقاليد غريبة على التوجيه الإلهي ناشئة عن أخطاء الشعوب»[1].

وهو الذي دعا، كما تشي بذلك مؤلفاته، إلى «تحرير المرأة» أصدره عام (1899م)، وإلى «المرأة الجديدة» أصدره عام (1900م)؛ التي تنفض غبار التاريخ، وأعرافه عن كينونتها الحضارية الدالة على نبل شأنها، وسمو شأوها، على غرار مثيلتها في الحضارة الغربية النازعة إلى معاني التحرر، والانعتاق من ربقة التخلف، والعنف.

وهو الذي قال: «سبق الشرع الإسلامي كل شريعة سواه في مساواة المرأة للرجل، فأعلن الإسلام حريتها، واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم، وخولها كل حقوق الإنسان، واعتبر لها كفاءةً شرعيةً لا تنقص عن كفاءة الرجل في جميع الأحوال المدنية من بيع وشراء وهبة ووصية، من غير أن يتوقف تصرّفها على إذن أبيها، أو زوجها»[2].

لكن كتاباته تعرضت لنقد واسع من قبل الأوساط المحافظة، ورمته بأنواع من الخيانة الفكرية، والقومية، نظراً لجرأته في تقديم موضوع المرأة في خطاب جديد يمزج بين الوحي، والواقع الغربي؛ الذي تأثّر به، وأعجب به لما وصل إليه من ازدهار، ونماء.

---

(1) الغزالي، محمد، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، مرجع سابق، ص18.

(2) أمين، قاسم، تحرير المرأة، ضمن الأعمال الكاملة، تنسيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1408هـ/ 1988م، ص325.

• نصر حامد أبو زيد ودوائر الخوف:

ينطلق أبو زيد من النص القرآني وفق قراءة تأخذ بعين الاعتبار أنّ الإسلام أباح الاجتهاد، وأعطى للمجتهد أجراً؛ انطلاقاً من السعي للتفكير الحر دون خوف، أو محظور، فيقدم هذه الاجتهادات لفهم الكتاب والسنة بمنطق العقل، ولاستيعاب أهم قضايا المجتمع، وضمنها المرأة دون أيّة سلطة، أو إلزام مسبق، فأبو زيد يعدّ أنّ محاكمة الأفكار جريمة في حق العقل في زمن يطغى فيه التكفير على التفكير.

ويذهب الباحث إلى أنّ النص القرآني محكوم بعصره، والظرفية التاريخية؛ التي أنتجته، والتفسير كذلك ارتبط بحاجات كل زمن، وثقافته، فبعض أحكامه تنتمي إلى زمن تاريخي معين، تحتاج إلى معرفة أسباب نزولها، وفهمها على نحوه، وهذا ليس مخالفة للنص، بل تأصيل لمنهج واع في قراءة النصوص من منطلق معرفي معاصر متجدد، وأي هروب في مثل هذه القراءة يحيل حياة المسلمين إلى فصام مرضي، يتجلى في التمسك بالمعاصرة على مستوى الحياة المادية، مع الإصرار على التفكير التقليدي في غيرها.

ويعالج أبو زيد مسألة الحقوق عبر علم الكلام العقلاني داخل التجربة الإسلامية، مقدماً المعتزلة مثالاً على التركيز على الجانب المعرفي للإنسان، وحريته، ومطلق إرادته، بحسبان أنّ العقل الإنساني يمكن أن يهتدي إلى معرفة وجود الله، ثم مركزاً على اللغة المجازية؛ التي أبدعها المعتزلة؛ الذين أمعنوا في تأويل القرآن، ومتشابهاته.

ويؤكد أبو زيد على تاريخية النصوص؛ التي تميز بين الذكور والإناث في الحقوق، مذكّراً بواقعية المساواة بينهما من منطلق المقاصد؛ التي أصّل لها القرآن، وهو ما يمثّل له بقضايا تعدد الزوجات، والميراث، والقوامة، وهو يشدد على ضرورة التعامل معها من زاوية العدالة حتى لا تستلبنا عناصرها التاريخية، والظرفية.

وقد كرس أبو زيد كتابه لنقد إشكالية وضع المرأة في الخطاب العربي المعاصر، وهو خطاب ينعته بخطاب «الأزمة، أو عبارة أخرى الخطاب المأزوم؛ والذي قد يتظاهر غالباً بأنّه خطاب صحوة، أو نهضة، يسعى إلى تجاوز الأزمة الخانقة الراهنة؛ التي ترتهن الواقع العربي على كل المستويات، والأصعدة»[1].

• محمد شحرور ونظرات في فقه المرأة:

تثير مؤلفات شحرور وآراؤه حول الإسلام، والقرآن جدلاً واسعاً منذ أواسط التسعينيات، وحتى اليوم، وفي التسعينيات كانت بداية «ظاهرة» محمد شحرور عندما أصدر كتاب «الكتاب والقرآن»، ثم أصدر كتابه «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي- فقه المرأة»؛ والذي تناول فيه قضايا الوصية، والإرث، والقوامة، والتعددية، واللباس؛ أي: حجاب المرأة.

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2004م، ص13.

ومن الأصول الفكرية؛ التي يدافع عنها شحرور، وتمثل منطلق اختلافه مع معارضيه، القول بأنّ الأساس في الحياة هو الإباحة، وأما التحريم فصاحب الحق الوحيد في الحكم به هو الله؛ لذا فإنّ المحرمات انتهت بموت صاحب الرسالة، وكل الفتاوى التحريمية لا أساس لها.

وقد وضع الباحث جملة من المناهج، والمصطلحات الخاصة به؛ التي تمثل قواعد للتفكير، والنظر في الموروث الديني الإسلامي، إضافة إلى المناهج المعاصرة في العلوم الإنسانية، والتطبيقية، وهكذا اعتمد نظرية المجموعات، والتحليل الرياضي، وطبقها على آيات المواريث خلافاً للحساب المعمول به في الفقه، منتقداً بذلك أحكام التفاضل بين الذكر والأنثى، وفلسفة العائلة؛ التي كانت وراء هذا السلوك.

وفي مجال تعدد الزوجات، دعا محمد شحرور إلى أن تكون الزوجة الثانية من الأرامل مع التكفل برعاية أولادها، وعدّ أنّ تغطية الوجه خروج عن حدود الله.

وفي توجيه الآيات القرآنية، اعتمد الدكتور محمد شحرور، بشكل عام، على المنهج اللغوي في تحديد معاني الألفاظ الشرعية، لكنّه زاوج في بعض الأحيان بين المنهج اللغوي، وبعض العلوم الرياضية، والاقتصادية، والفلسفة.

وانتهى شحرور في خاتمة كتابه عن المرأة إلى ضرورة النظر إلى حقوق المرأة «كجزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان، وحقوق

الإنسان في كثير من البلدان منتهكة، وليس حقوق المرأة فقط، ولكن المرأة تتعرض لاضطهادين: اضطهاد كإنسان، وهي في هذه كالرجل تماماً، واضطهاد آخر من المجتمع كامرأة، وأسوأ أنواع الاضطهاد عندما تنظر المرأة إلى نفسها نظرة دونية»[1].

موازاة مع تطور المدارس المشكلة للخطاب العربي، والإسلامي تجاه المرأة، هناك اتجاه فكري ديني موازٍ يشهد تراكماً وتشكلاً نحو بلورة وعي ديني جديد، مبني على الفهم من خلال المصلحة، والعقل، وهذا المخاض أفضى إلى إنجاز قفزة إبستمولوجية، ومنهجية في سبيل كسر طوق حرفية النصوص، واستلاباتها الظرفية، استشرافاً لمعنى جديد يراعي الوجود الجديد للمسلم في العصر؛ الذي أمطر الحياة بأسئلة لا عهد للسلف بها.

وهذه الحركة الفكرية لم تعد عنواناً لاتجاه فكري واحد، ووحيد، بل غدت اختياراً للعديد من المدارس الفكرية الاجتهادية، والحداثية على حد سواء، لكنّها تختلف في حدود ممارستها لقواعد هذه المقاصدية، ومجالاتها، دون أن تختلف في إعمال الآلية التأويلية في نصوص الوحي، وفي إخضاعها لمحكم العقل، والواقع؛ لأنّ انحسار العقل أفضى إلى جمود مفاصل الحياة داخل المجتمع المسلم، وصارت التجربة الدينية ممارسة تناقض التنوير، وقيم الحضارة المعاصرة، وانتهى القول

(1) شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي - فقه المرأة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000م، ص381-382.

في الدين إلى فتوى تكرّس الاستبداد، وتنفي التنوع والاختلاف، فضلاً عن مصادمة العلم الحديث.

وأمام هذا المأزق بات «التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لابد من البحث عن روح القرآن وراء المعاني الحرفية، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة»[1].

وهذه المقاصد الكبرى هي المقابل المعرفي، والأخلاقي للقيم الكونية؛ التي عانقتها إرادة المنتظم الدولي في مواثيقه، ومقرراته، وهي تمثل خلاصات التجربة النبوية في نزعتها الإنسانية التواقة إلى تحقيق الصالح العام، والخاص، «ويجب اليوم بعد أربعة عشر قرناً إبراز المبادئ الأساسية المعبرة عن روح الإسلام، وإعطاؤها الأولوية بالنسبة إلى الجزئيات التطبيقية؛ التي يمكن أن تتعارض معها»[2].

وعند تكوين هذه المنظومة المقاصدية الاجتهادية الهادفة إلى تحرير المعنى من رسوم المبنى، نحتاج إلى حركة فكرية في اتجاهين: «الاتجاه الأول يتحرك من معالجة القرآن للقضايا الملموسة مع أخذ الشروط الضرورية، والاجتماعية المرتبطة بالزمن المعني في الاعتبار للوصول إلى المبادئ العامة؛ التي تصل إليها التعاليم كلها، والاتجاه الثاني ينطلق من هذا المستوى العام في

---

(1) الشرفي، محمد، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، دار بترا بدمشق، ورابطة العقلانيين العرب بتونس، 2008م، ص124.

(2) المرجع نفسه، ص125.

حركة رجوع للوصول إلى تشريع خاص، يأخذ في اعتباره الشروط الضرورية، والمرتبطة بالواقع الاجتماعي الحاصل حاليّاً»[1].

والكشف عن هذه الكليات، والمبادئ داخل هذه المنظومة يتم من خلال فتح الممارسة التأويلية في الدين نفسه، وهو المدخل؛ الذي نفذ إليه جل المتكلمين، والفلاسفة، واللغويين، والأصوليين، والمتصوفة بأشكال من التناول، والدراسة، لكن يظل التأويل المقصدي قسمة عادلة بين كل هذه التيارات، والنخب؛ لما يوفره من مرونة فكرية، ومراهنة على المعنى قبل المبنى، حتى قال العارف بالله ابن عربي: «أما العالم في نفسه فليس إلا خيالاً، وحلماً يجب تأويله لفهم حقيقته»[2].

فإذا كان التأويل في دلالته اللغوية مشتقّاً من الأيلولة، والإفضاء من فعل آل يؤول، وفي مدلوله الاصطلاحي يدل على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر مسند بقرينة ما، فإنّ المسلك المقصدي بدوره يعمد إلى عدم الوقوف عند حرفية النص، والانتقال إلى مغزاه الكامن في روحه الدالة على كليته، ومن هنا يظهر مدى التقارب بين مفهومي التأويل، والتقصيد؛ إذا أريد بهما تقليب النظر لجهة المعنى، وملاحظة أبعاده.

---

(1) الرحمن، فضل، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993م، ص35.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم والتعليقات عليه، بقلم: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص27.

والمعنى الأول، والأخير؛ الذي يجب تعقبه في تدشين المقاصدية التأويلية هو بالبحث عن إنسان الحقوق، ودولة الحقوق في التجربة الدينية المعاصرة؛ لأنّ أسمى ما يرنو إليه الإنسان في المجتمع هو أن ينتقل من الكائن المكلف إلى الكائن المكرم، يستوي في ذلك التكليف بقوة القانون، أو بنص الدين، فالكرامة انتفاع بالحرية، ودفع للإهانة.

وعليه «إنّ ما حصل في الآونة الأخيرة في بعض الأقطار العربية من سقوط سريع لأنظمتها العتيقة، هو سقوط أيضاً لكثير من الأفكار، والمفاهيم؛ التي خيمت على الناس لعهود طويلة، تجرعت فيها المجتمعات بسببها ألواناً من القهر، والذلة، واستعلاء الباطل، وهدر الحقوق، تحت ذريعة الخوف من الفتنة؛ التي اختزلت في المحافظة على كيان الباطل، ومصلحة الظالم، من دون اعتبار لفتنة الاضطهاد الديني، والتهميش الحقوقي للإنسان، مع تناسٍ واضحٍ لمقاصد الشرع من الاحتساب على الظالم، والأخذ على يديه، رحمة بالخلق، ونصرة للحق»[1].

وحفظ الكرامة البشرية مبدأ كوني متأصِّل في الفطرة والدين، فهو مفهوم يجد سنده، مثلاً، في استعمالات الأصوليين المقاصديين القدامى، حين يعبرون بألفاظ من مثل حفظ العرض والنسل وغيرها من المصطلحات؛ التي تهدف إلى صيانة الشرف،

(1) القحطاني، مسفر بن علي، سؤال التدبير: رؤى مقاصدية في الإصلاح المدني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م، ص55-56.

والنسب، ثم إنّ مفهوم الكرامة البشرية «لصيق بمفهوم حقوق الإنسان؛ الذي تصوره أيضاً كثير من المعاصرين في تنظيرهم للمقاصد الشرعية في السياق نفسه، وهذه آلية أخرى لتفعيل المقاصد تفعيلاً يمسّ مشاكل الناس، ويتعامل مع واقعهم»[1]، في نوع من التجديد، أو التفسير لهذا المصطلح، وتثوير من داخل المقاصدية التأويلية للنصوص في علاقتها بالواقع.

ففلسفة الحقوق في الدين إذاً غايتها وصل الفرد بجملة الحقوق؛ التي يعيش بها في الحياة على القسطاس المستقيم، وعلى منهاج من الاختيار، والحرية، والعدالة، والدين بغير هذه المفاهيم يغدو نموذجاً للإخضاع، والتزييف، ومنظومة من التشريعات؛ التي تنفي الإنسان إلى كهوف مظلمة تأسر العقل، والكرامة.

من هنا نعرف أنّ «حقوق الإنسان هي أقدس قضية تستحق النضال، فهي القضية الأم، والعنوان الشامل لكل القضايا الإنسانية العادلة، والشرائع الإلهية هدفها الأساس إحقاق حقوق الإنسان، وتحرير إرادته من أي هيمنة جائرة ليخضع لربه وحده بملء حريته، واختياره»[2].

---

(1) عودة، جاسر، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013م، ص27.

(2) الصفار، حسن. الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005م، ص9.

وهذا المسلك أكّده القرآن في دعوة صريحة، وفي إعلان مدون في كتب الأنبياء، ورسالاتهم؛ فالدعوة إلى الله بغير فك أغلال الطغيان، والاستبداد دعوة في غير محلها؛ لأنّ العبد لا يعرف إلّا الانقياد للسلطوية؛ لذلك فتحرير الناس من الطاغوت هو فتحهم على عوالم الحرية؛ التي تجد ذوقها في الانتظام في سلك العباد دون العبيد، نقرأ ذلك في الآية: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النّحل: 36]، بل نجد، في آية أخرى، القرآن يربط بين رفض الطاغوت، والإيمان بالله؛ ليجعلهما سبيلاً للنجاح، والفلاح: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا﴾ [البَقَرَة: 256].

لكن على الرغم من هذه المبادئ المثلى؛ التي أصّل لها القرآن نظريّاً، وجعلها ميثاقاً بين الخالق والمخلوق، وقع أن اختفت هذه المعالم الفكرية من تاريخ الأمة الإسلامية، وصارت تتهيأ لقبول أسوأ التوقعات، والمسارات؛ التي حولت الدين إلى شريعة للإصر، والأغلال، ونفي العباد في مملكة الرب، فسيطرة الاستبداد السياسي على الأمة «أفرغ رسالة الإسلام من محتواها الإنساني، وأصبح الإسلام غطاءً لأبشع ممارسات القمع، ومصادرة الحريات، وانتهاك الحقوق في حقب طويلة من تاريخ الأمة، والأسوأ من ذلك ما فرخه ذلك الاستبداد من ثقافة تبريرية أنتجها وعاظ السلاطين، وشعراء البلاط، وكتاب الملوك والقصور»[1].

(1) المرجع نفسه، ص10.

هكذا تحولت هذه الثقافة إلى خطاطة حديدية تنبني على علاقة الشيخ والمريد[1]؛ التي جسدها النسق الفكري، والسياسي للمجتمعات الإسلامية، قديمها وحديثها، سمتُها دكتاتورية النسق، وانغلاق العلائق الاجتماعية في وظائف السخرة الطبقية، لكن اللافت في هذه الخطاطة هو تحويلها، وتصديرها لمقوماتها من بنيتها الأصلية؛ التي هي الأسرة إلى فضاءات اجتماعية أخرى، تنتج التسلط نفسه، بمعنى «انطلاق عدوى الخطاطة من الأسرة بصفتها مستوى اجتماعيّاً أوليّاً، باتجاه الزاوية بصفتها فضاءً مباشراً للتدين الشعبي، إلى أن تلقح ببذورها كوكب السياسة، والمجرات؛ التي تحوم حوله»[2]، لتعكس في النهاية ذلك «التجذر الدينامي؛ الذي لا تكف عن اجتراحه، فتصيب من خلاله بعدواها تلك المستويات المتعالية المجسدة بالسياسي، والنقابي، وملحقاتيهما»[3].

ولم يكن هذا الانزياح في هذه البنية ليقع دون مباركة من السلطة، وإمكاناتها في القمع، والتنكيل بالموقف المخالف، واضطهاد أي فكر تنويري يغذي الرأي العام، أمام صمت اللسان

(1) هو عنوان لمؤلف نفيس لعبد الله حمودي تكملته: الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط4، 2010م.

(2) زارو، عبد الله، الشيخ والمريد البنية المارقة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014م، ص19.

(3) المرجع نفسه.

الديني عن نقد هذا الانحراف، مكتفياً بالركون إلى ثقافة تبريرية بلونيها الفقهي، والأدبي، تدعو إلى الصبر، والتحمل، واحتساب الأجر في التفاتة إلى ضرورة التكيف مع القهر، والذل، وواقع الاستبداد، وممارسات الظلم، في غياب تام عن مفاهيم حقوق الإنسان الداعية إلى العدل، والإحسان، واحترام إرادة الشعوب، وبذلك تعطلت مفاعيل النصوص الدينية الدالة على تلك المعاني، حيث تم تجاهلها، أو تأويلها بما لا يتنافى مع ذلك الوضع.

ولم تكن لهذه الحالة إلا استثناءات قليلة معروفة نتائجها، وقد دونت في كتب الأدب، والتاريخ بأسماء، وحوادث من مثل «المحن»، وهي صور مشرقة من هذا السجل الأسود، كان وراءها فقهاء، ومتكلّمون، ومحدّثون أحرار، ومعارضون رفضوا الركوع لإملاءات السلطة، وثاروا عليها بحناجرهم، وأبدانهم، وإبداعاتهم.

لكن التوجّه السائد، كما نعرف، اختار السكوت عن ممارسات قمع مبادئ حقوق الإنسان طوال مسيرة الحياة الإسلامية، مع أنّ إرث الأنبياء طافح بمغامراتهم الشخصية، والقومية ضد هذه الانتكاسات، ولم يستفق العالم الإسلامي من هذه الغفلة إلّا بعد أن هيأت الأمم المتحدة الأجواء للدعوة إلى احترام هذه الحقوق، وقدمت أوربة، وأمريكا في سبيل ذلك التضحيات الجسام، وساهمت في بزوغ فجر الأنوار، والحريات، والتقدم في هذه الثغور خلال القرن الثامن عشر، حتى أثمرت نتائجها، وانتصاراتها في شكل إعلان عالمي لحقوق

الإنسان، يهدف إلى تدويل هذه القضية، ومأسستها على الصعيد الكوني.

وتأسيساً على ما سبق، جاء مباشرة في ديباجة العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية[1] أنّ: «الدول الأطراف في هذا العهد، إذ ترى أنّ الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية، وثابتة، يشكل وفقاً للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة أساس الحرية، والعدل، والسلام في العالم، وإذ تقر بأنّ هذه الحقوق تنبثق من كرامة الإنسان الأصيلة فيه، وإذ تدرك أنّ السبيل الوحيد لتحقيق المثل الأعلى المتمثل وفقاً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في أن يكون البشر أحراراً ومتحررين من الخوف، والفاقة، هو سبيل تهيئة الظروف الضرورية؛ لتمكين كل إنسان من التمتع بحقوقه الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، وكذلك بحقوقه المدنية، والسياسية...».

ونص البند الأول من المادة الثانية من العهد على أن تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد، بضمان التمتع الفعلي التدريجي بالحقوق المعترف بها في هذا العهد، سالكة إلى ذلك جميع السبل المناسبة،

(1) العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في (31) مادة في المجموع، اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة (2200) ألف (د-21) المؤرخ في (16 كانون الأول/ديسمبر 1966م) تاريخ بدء النفاذ: (3 كانون الثاني/يناير 1976م)، وفقاً للمادة (27).

ولاسيما سبيل اعتماد تدابير تشريعية، لينص البند الثاني منه على أن: تتعهد هذه الدول بأن تضمن جعل ممارسة الحقوق المنصوص عليها في هذا العهد، بريئة من أي تميز بأي سبب من الأسباب.

وتؤكّد المادة الثالثة على أن: «تتعهد الدول الأطراف في هذا العهد بضمان مساواة الذكور والإناث في حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية المنصوص عليها في هذا العهد»[1].

وحتى لا تتعارض حقوق المرأة مع أعراف كل بلد، وخصوصياته مع هذا العهد الدولي، نصت المادة الخامسة في بندها الثاني على أنّه: «لا يقبل فرض أي قيد، أو أي تضييق على أي من حقوق الإنسان الأساسية المعترف بها، أو النافذة في أي بلد تطبيقاً لقوانين، أو اتفاقيات، أو أنظمة، أو أعراف، بذريعة كون هذا العهد لا يعترف بها، أو كون اعترافه بها أضيق مدى»[2].

ثمّ تأتي المواد من (6) إلى (15) لتؤكد على الحقوق الاقتصادية، والاجتماعية للأفراد، والجماعات من حق العمل، وتوفير شروطه الإنسانية، إلى التنصيص على حق تكوين الأسرة، وضمان شروط عيشها الكريم، من ضمان ظروف الصحة الجيدة، والتربية، والتعليم اللائقين، وتوفير الضمان الاجتماعي، دون أن يغفل العهد الإشارة إلى الحقوق الثقافية، وفوائد التقدم العلمي،

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.

والتكنولوجي، وحماية الملكية الأدبية، والفنية، وتكريس الحرية مبدأً في أي إبداع، أو نشاط فكري.

ب-مقاربات جديدة في قضايا المرأة:

ليس خافياً أنّ خطاب المرأة يعاني من عسر مفاهيمي، واضطراب على مستوى الفهم، إذ أن مقالات التحرير عند التنظير لا تعززها شواهد الواقع المرّ، ومازال البون شاسعاً بين التمثلات الذهنية، ومتطلبات الحياة المعاصرة، ولم يحسم النقاش الفكري، والقانوني إزاء هذه الأوضاع بين إرادة المعرفة، وإرادة الهيمنة، وفوق ذلك تصاعدت وتيرة خطابات الوثوقية، والخلاص الوجودي، والمعرفي في زمن النهايات، وصِدام الحضارات.

ولذلك «يحار المرء عندما يتناول أدبيات الخطاب المتداول حول موضوع المرأة، والأسرة عموماً، فمن مميزاته الغالبة الانطلاق من عبارات فضفاضة، وكلمات رنانة، مثل: الإسلام حرر المرأة، وضمن لها المساواة، وجميع حقوقها داخل الأسرة، وخارجها، ثم الانتهاء إلى التمسك بكل الآراء الفقهية الجزئية المنظمة لوضعية المرأة في الحياة المعيشة، على الرغم من أنّ عدداً غير قليل من هذه الآراء الجزئية لا تنسجم، وربما تتعارض مع تلك العبارات، والمبادئ؛ التي كان منها المنطلق»[1].

وهنا يظهر الارتباك بين الشعارات، والواقع، وتذهب جهود الإصلاح سدىً في خضم الارتباط الدرامي بجملة من النصوص

(1) الخمليشي، أحمد، مرجع سابق، 2/ 111.

الجزئية في الحديث، والفقه، والتوسع في تفسير أحكامها التفصيلية، حتى إنّ كثيراً من «الأحكام الجزئية الخاصة بالمرأة أسيء فيما يبدو تفسيرها»[1]، دون النظر إلى كليات القرآن؛ الذي أرشد إلى مهمات المسائل في الوجود، وفي العلاقات الأسرية.

وهذا الأمر يفرض الشروع في ربط الأحكام الجزئية بمراجعها العليا، بما يتطلب الانطلاق من النصوص المتضمنة لتلك المبادئ، والمقاصد، والاحتكام إليها في تقرير هذه الأحكام الجزئية، «بدل الاكتفاء بتبني ما نجده جاهزاً في التفسير، والممارسة، دون تمييز بين ما هو تطبيق سليم لأحكام الشريعة، وبين ما هو وليد التقاليد، والأعراف، أو تفسيرات فقهية فردية، وفي ظروف حياة اجتماعية معينة»[2].

فالقرآن وحده هو المصدر الأول لاجتراح أحكام عليا في مضمار حقوق المرأة، وإنّ علوم الكون، والحياة هي الشارح الجدير بالتأمل فيه لاستخلاص كلياته، ومع ذلك إنّ «ما حث عليه القرآن من الاحتكام إلى المعروف بمعنى المقبول اجتماعيّاً، والملائم لمبادئ العدل، ومنع الظلم، قد انقلب، أو كاد إلى الأعراف؛ التي ورثتها المجتمعات الإسلامية من فترة ما قبل نزول الرسالة»[3].

---

(1) المرجع نفسه، 2/ 124.
(2) المرجع نفسه، 2/ 111.
(3) المرجع نفسه، 2/ 127.

والنظر في الخطاب القرآني المتعلق بالوضعية القانونية للمرأة داخل الأسرة، نجده يتضمن بعض المبادئ الكلية عن مشاركتها في شؤون الحياة العامة للمجتمع، ومن ذلك ما ورد في سورة التوبة: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 71].

فمنطوق هذه الآية يصرف النظر الدوني عن المرأة ليحليها بأوصاف المسؤولية الكبرى على مطلق الإنسان الصالح المفعم بنور الإيمان، وعليه «فالمؤمنة مثل المؤمن مكلفة إلى جانب العبادات (الصلاة والزكاة) بالواجبات الدينية الأخرى ذات الطبيعة الاجتماعية، من التعاون، والتآزر، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهذا يشمل جميع مرافق بناء المجتمع، وأسباب نموه، وازدهاره معنويّاً ومادياً»[1].

ومفهوم «الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر» ليس، كما يفهمه بعض المتأولين، في قصره على المعاني الزجرية، والعقابية، وهو الذي طوره بعض الفقهاء في صورة خلية قانونية، وشعبة أخلاقية تنهض بوظيفة المحتسب؛ الذي يراقب الأخلاقيات العامة، ويعدم بذلك مسؤولية الأمة، وأفرادها في فرض هذه الرقابة على مدبِّري الشأن العام، فضلاً عن توليهم مهام الإصلاح في المجتمع، وتقديم الخدمات للمواطنين، بما

(1) المرجع نفسه، 2/ 117.

يشتمل في العموم على «نشر المعرفة، والوعي، والقيم، وأداء أمانة المسؤولية في السلوك، والوظيفة، والمهنة، والمتجر، والمصنع، والمساهمة في التنمية الصحية، والاقتصادية، والمحافظة على البيئة، إلى غير ذلك مما يدخل في عبارة التنمية الاجتماعية، والاقتصادية بمفهومها العام»[1].

وللقيام بهذه المهمات لابد من شروط كافية لتحقيق هذه المطالب؛ فالمضطلع بها يحتاج -فيما يحتاج إليه- إلى تنمية مداركه الفكرية، وتوسيع اطلاعه المعرفي، ليكون على دراية بما هو بصدد الخوض فيه على علم، وبصيرة، وعلى الرغم من أنّه «من المؤكد أنّ القرآن لم يرد فيه أمر مباشر بتعليم المرأة، وهو ما ينطبق كذلك على الرجل، ولكن المؤكد أيضاً أنّه ألزم الجنسين معاً بتكاليف، وحملهما مسؤوليات يستحيل الوفاء بها بغير التعلم، واكتساب المعرفة»[2].

وعند قراءتنا لعموم القرآن، وتأملنا في سورة «اقرأ»، نستبين الجواب الشافي لهذه المسألة، ثم إنّ ورود ألفاظ الاستخلاف، وعمارة الأرض، وعرض الأمانة على الإنسان، وإنّ حضور أحكام الكسب، والمسؤولية، والتكليف، وتجليات آيات التأمل في الكون، والدالة على العقل، والتدبر، والتعلم، والتفكر، كلها صيغ تدل على التفاعل بين الإنسان ومحيطه؛ على وجه الفهم

---

(1) المرجع نفسه، 2/ 117.
(2) المرجع نفسه، 2/ 112.

الجيد له، وليس فقط من طريق التحصيل، والحفظ، بل تذهب آيةٌ إلى حسم عدم المساواة بين الجاهل والعالم، ووجوب المفاضلة بينهما تميزاً للإنسان الإيجابي من عدمه.

والمرأة معنية بهذا الخطاب، وحاضرة فيه بقوة النص الإلهي المتعالي عن التغيير؛ فمسؤوليتها المجتمعية أمانة مقررة على هذا المستوى التشريعي، وليست «أمراً اختياريّاً، أو إراديّاً؛ والذي فرض ذلك هو خالقها، فلا يملك أحد إعفاءها منه، وإذا كان أداء ما عليها من واجبات متوقفاً على التسلح بالعلم والمعرفة، فإنّ نقاشنا حول موضوع تعليم المرأة يعتبر مضيعةً للوقت، لأنّه يتناول ما هو خارج عن المجالات؛ التي يملك فيها المجتمع صلاحيات المداولة والتقرير»[1].

والكفاية المطلوبة في تعلم المرأة، ومضمونه يرجع إلى «ما يمكنها من أداء الأمانة، والمسؤولية دينيّاً، واجتماعيّاً، ومراعاةً لذلك قد يختلف مضمون التعليم، وتتفاوت عناصره، مسايرةً لاختلاف ظروف الزمان، والمكان، وتنوع الحاجات الاجتماعية، وترتيبها من حيث الأهمية، والأولوية»[2].

وإزاء صراحة القول القرآني في حاجة المرأة إلى العلم والتعلم، بل والتعليم، لا معنى للاحتياطات الفقهية، والمحاذير التشريعية؛ التي نص من خلالها الفقهاء، والمحدثون على غلق

(1) المرجع نفسه، 2/ 114.
(2) المرجع نفسه، 2/ 114.

هذا الباب على المرأة، بتبريرات لا تصمد أمام وضوح الرؤية القرآنية.

وتفسيراً لمفهوم المعروف؛ الذي توقفنا عنده؛ والذي يشكل مفتاح العلاقة الزوجية كما سيأتي، نلحظ مدى كثافة استعمال القرآن لهذا المصطلح المحوري؛ الذي يكتنز العديد من الوشائج المعرفية، والعديد من الضمائم المفهومية، فالحياة الزوجية محاطةٌ بالعديد من المبادئ، منها: التشاور، والتراضي، والتراحم، والمودّة، والإحسان، والمعروف، والفضل، وذلك في مواضع الرضاعة، والصداق، والطلاق، والزواج، وغيرها، وحتى الطاعة في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النِّسَاء: 34]، فهو مقيد بهذه المبادئ الداعية إلى الاحترام، والعيش وفق العدل، دون الخضوع، والحرمان من المشاركة، والتقرير، والتداول في شؤون الحياة الزوجية، والعلاقات الأسرية.

ثم لننظر إلى حكمة بالغة، ولفتة حضارية، وقانونية في الآية الكريمة: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البَقَرَة: 228]، فلاحظ تقديم الحقوق على الواجبات تنبيهاً، وأمراً للرجال على منح الحقوق للنساء؛ مخافة أن يتعرّضن للغُبن، والحيف، وكأنّ القرآن يستقرئ واقع المرأة المسلمة؛ التي سيلحقها يوماً ما ظلم اجتماعي يدفعها إلى النأي عن المطالبة بحقوقها، أمام طغيان طلبات الحاجات، والواجبات المنزلية، والزوجية، وتزايدها، فتنسيها مطالبها الخاصة إنساناً، وفرداً له ما عليه.

أما قوله: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البَقَرَة: 228] فربما فسّره ابن عباس تفسيراً رائعاً، فبين الدرجة المضافة في الالتزام، والمسؤولية، فجعلها في المعاشرة الحسنة، وما تقتضيه من الصبر، والتحمل، والحب، مع ما يلزم من النفقة، والرعاية العامة[1].

---

(1) قال الطبري: «وقال آخرون: تلك الدرجة؛ التي له عليها، إفضاله عليها، وأداء حقها إليها، وصفحه عن الواجب له عليها أو عن بعضه». ثم جاء بدليلهم فقال: «حدثنا ابن وكيع قال، حدثنا أبي، عن بشير بن سلمان، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: ما أحب أن أستنظف (استنظف الشيء: إذا استوفاه، واستوعبه، وأخذه كله) جميع حقي عليها، لأنّ الله تعالى ذكره يقول: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾». ثم جاء بتفسير غريب لبعض المفسرين أنّ تلك الدرجة؛ التي له عليها أن جعل له لِحية، وحرمها ذلك، وسند هذه الرواية عن موسى بن عبد الرحمن المسروقي قال، حدثنا عبيد بن الصباح قال، حدثنا حميد قال: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ قال: لحية. ثم استدرك الطبري فقال: «وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية ما قاله ابن عباس، وهو أنّ الدرجة التي ذكر الله تعالى ذكره في هذا الموضع، الصفح من الرجل لامرأته عن بعض الواجب عليها، وإغضاؤه لها عنه، وأداء كل الواجب لها عليه، وذلك أنّ الله تعالى ذكره قال: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ عقيب قوله: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾، فأخبر تعالى ذكره أنّ على الرجل من ترك ضرارها في مراجعته إياها في قروئها الثلاثة» وفي غير ذلك من أمورها، وحقوقها، مثل الذي له عليها من ترك ضراره في كتمانها إياه ما خلق الله في أرحامهن، وغير ذلك من حقوقه، ثم ندب الرجال إلى الأخذ عليهن بالفضل إذا تركن أداءَ بعض ما أوجب الله لهم عليهن، فقال تعالى ذكره: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ بتفضّلهم عليهن، وصفحهم لهن عن بعض الواجب لهم عليهن، وهذا هو المعنى؛ الذي قصده ابن عباس بقوله: «ما أحب أن أستنظف جميع حقي عليها» لأنّ الله تعالى =

وبذلك نعلم أنّ كلّ «ما كان يمارسه الرجل باسم حقوق القوامة، والرئاسة أصبح يشكل صلاحيات تحكمها «حدود الله»[1]، وهو ما يفرض أمرين اثنين: إخضاع تلك الممارسة للغاية؛ التي شرعت من أجلها، وتدخل الأمة بسنّ الإجراءات، والقواعد التشريعية؛ التي تمنع من التعسف قبل حدوثه، وتفرض الجزاء الملائم على مرتكبه، وإنّ تكرار عبارة حدود الله بهذا الشكل الملفت للنظر، يفرض التدخل القانوني الواسع لتنظيم

= ذكره يقول: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾. ينظر جامع البيان عن تأويل آي القرآن: حققه، وعلق حواشيه محمود شاكر، راجعه وخرج أحاديثه أحمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، ط2، 4/ 535-536.

(1) «ورد وصف حدود الله في القرآن اثنتي عشرة مرة، عشرة منها تخص الأحكام المنظمة للعلاقات بين الزوجين (7 مرات في سورة البقرة، ومرتان في سورة الطلاق، ومرة في سورة المجادلة) مع إضفاء صفة ظالم على متجاوز هذه الحدود ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البَقَرَة: 229]، وجماعة المسلمين، والمسلمات، هي التي يقع عليها واجب الحفاظ على حدود الله ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْأٓمِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التَّوبَة: 112]. فإذا كانت الأحكام المنظمة للأسرة تمثل حدود الله، وإذا كان تجاوزها باستعمالها في غير غاياتها الشرعية يشكل ظلماً لمن تضرر من ممارستها، وإذا كان المجتمع المسلم هو الملزم بالحفاظ على حدود الله، إذا تأكد كل ذلك وجب على الأمة تنظيم ممارسة العلاقات داخل الأسرة بقواعد قانونية تمنع حدوث التعسف، والظلم، وأخرى زجرية ينصف بها المظلوم بعد تحقق التعسف، والتجاوز»: الخمليشي، أحمد، وجهة نظر، مرجع سابق، 2/ 121.

العلاقات بين الزوجين، تفادياً لسوء استعمال صلاحياتها للإضرار بالطرف الآخر»[1].

وهذا التنظيم لابد من تعهده بالتعديل، والتجديد كي يساير، ويلائم واقع الحياة المعيشة، ويحافظ بالتالي على تحقيق الأحكام الشرعية لمقاصدها المطلوبة؛ لأنّ «حدود الله»؛ التي تحفظ بالمعروف، مفهوم واسع يندرج تحته كل مقبولٍ في الضمير الاجتماعي، ويلائم مستجدات أنظمة المجتمع، وواقعه، بل «يتسم في ذات الوقت بالمرونة، ومسايرة تطور المجتمع الإنساني السليم، يؤكد ذلك تكرار «معروف»[2] أربعاً وعشرين مرةً مع الأحكام المنظمة للعلاقات الأسرية»[3].

ولتنظيم العلاقات بين الزوجين، ومؤسسة الأسرة عموماً، وتنظيم إجراءات ممارستها، ووسائلها تفادياً للتعسف مع تشكيل قواعدها على العدل والمعروف واقعيّاً، فإنّ «الإمساك بالمعروف، أو التسريح، والمفارقة بالإحسان لا يمكن ضمانها بغير سنّ إجراءات، وضوابط يسهر القضاء على تطبيقها، ومثل ذلك ممارسة الولاية في الزواج، وتحديد حقوق، والتزامات الزوجين أثناء الحياة الزوجية، وعند انتهائها»[4].

---

(1) المرجع نفسه، 2/ 120-121.

(2) وردت 13 مرة في سورة البقرة و5 مرات في سورة النساء، و3 مرات في سورة الطلاق، ومرتين في سورة الأحزاب، ومرة في سورة لقمان. المرجع نفسه، 2/ 121.

(3) المرجع نفسه، 2/ 121.

(4) المرجع نفسه، 2/ 122.

ويستتبع ذلك أنّ «توثيق عقود الزواج، والطلاق، وتحديد سنّ الأهلية لا جدال في أنّ واقع الحياة؛ الذي نعيشه يفرض إجراءات أكثر ضمانة في إثبات عقود الزواج، والطلاق بدل الاكتفاء بمجرد إشهاد غير مكتوب لشخصين اثنين، كما يفرض تحديد الرشد بالسن عوض البلوغ، ومثل ذلك تحديد سن أدنى للزواج، خصوصاً بالنسبة للفتاة اعتماداً على ما يقرره الطب من القدرة على تحمل تبعات الزواج من العلاقة الجنسية، والحمل...»[1].

إلى جانب هذه المبادئ القرآنية في التأسيس لما ينبغي أن يكون عليه حال المرأة، يوجد في السيرة النبوية ما يمكن أن ينهض دليلاً تبعيّاً لإفادة المكانة المرموقة للمرأة في المجتمع الإسلامي المبكر؛ الذي صاغ تجربةً فريدةً، على الرغم من قصر زمانها في دفع المرأة للمشاركة في صنع الأحداث العظام، في هذه الحقبة التاريخية الحساسة.

وفي ظروف كهذه «إذا كان تأسيس الدولة الإسلامية الأولى هو قمة المشاركة في العمل السياسي، والدستوري العام، فلقد شاركت المرأة المسلمة في بيعة العقبة؛ التي كانت بمثابة الجمعية العمومية لعقد تأسيس الدولة الإسلامية، فمن بين الخمسة والسبعين؛ الذين عقدوا مع رسول الله ﷺ عقد تأسيس هذه الدولة، كانت هناك امرأتان هما أم عمارة نسيبة بنت كعب

(1) المرجع نفسه، 2/ 122.

الأنصارية وأم منيع أسماء بنت عمرة بن عدي الأنصارية. وإذا كان حدث الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة (...) قد مثل بداية التحول العظيم للدعوة الإسلامية، عندما امتلكت فيه وبه الدعوة للدولة، وأصبحت فيه القلة المستضعفة أمةً، ومجتمعاً، فلقد شاركت المرأة في هذا العمل العام، عندما ائتمنت أسماء بنت أبي بكر (...) وأختها عائشة (...) على هذا السر؛ الذي توقف على حفظه، وصيانته مستقبل الإسلام، وأمته، وعندما شاركت أسماء في التخطيط، والتنفيذ لهذا الحدث المحوري العظيم»[1].

فأين ذهب هذا التراث الخالد، ولماذا تنكّب الفقه البدوي عن الطريق؛ الذي رسمه القرآن، والسيرة النبوية، ومن أوحى إلى الفقهاء بأنّ التشريع للمرأة يجب أن ينحدر من موازين القوى في المجتمع، هل كان ذلك كذلك حتّى لا توضع مفاتيح القيادة بيد السفهاء، والقصّار، والنساء؟

فالمرأة استحقت نقص العقل، والدين نصّاً، فكان جديراً بها ألّا تسوّى مع غيرها، فكيف لا تنزل منازل السوء في المراجع الفقهية، وهو إجماع حاصل بين فقهاء الملة على اختلاف مذاهبهم، ومن اللافت أنّ «الفقه لا ينطوي فقط على بعض الأحكام الكبرى المكرسة لدونية المرأة فحسب، بل إنّ العلماء قد ذهبوا في ذلك، وأبعدوا، وأمعنوا في تقنين جزئيات التطبيق،

---

(1) عمارة، محمد، التحرير الإسلامي للمرأة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1421هـ/ 2002م، ص35. وراجع ابن حجر في فتح الباري، ط القاهرة، 1407هـ/ 1987م، 8/ 22.

مضيفين عند كل حالة سمةً جديدةً تزيد من تكريس اللامساواة بين الجنسين، ومن دونية المرأة»[1].

وهذه اللامساواة في الحقوق سببها النظر إلى المرأة بوصفها جنساً غير مؤهل، وغير مستوفٍ لشروط العقل، والإدراك، والكفاءة، ولما كانت الأهلية (أو الرشد القانوني) الباب الواسع؛ الذي يدخل منه الفرد إلى العضوية الفعلية للمجتمع، وهو سند مساواته بالآخرين في الحقوق، والالتزامات؛ التي يتشكل منها النظام القانوني، فضلاً عن كونها مدخلاً للاكتساب، والتصرف حسب القانون في المجالات المدنية، فإنّه «يمكن القول: إنّ أغلب مظاهر الحيف؛ التي عانت منها المرأة على مدى مراحل التاريخ، والحضارات، ترتبط بشكل أو بآخر بغياب الاعتراف لها بالأهلية المدنية، وفي الإسلام جاء النص واضحاً بتساوي الرجل والمرأة في شروط اكتساب المدنية؛ بما يترتب على ذلك من آثار قانونية»[2].

لكن أمام غياب الاعتراف للمرأة، والزوجة بالأهلية؛ التي تعطيها حقّ المساواة مع الرجل، جعلها دوماً دون أخيها في الخلق؛ مما وضعها في مرتبة تشريعية ملأى بالأحكام؛ التي تنزل بها أسفل سافلين، مقابل تمتيع الرجل بامتيازات فقهية، وقانونية لا حصر لها، تضفي على موقعه طابع السيادية، والقوة.

---

(1) الشرفي، محمد، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، مرجع سابق، ص56.

(2) الخمليشي، أحمد، وجهة نظر، مرجع سابق، 2/ 117.

وينجم عن هذا اللا تكافؤ في الفرص أن تتاح للرجل الحرّية في الزواج «بعدد من النساء لا تحدها إلا رغبته، وإرادته، ومما ييسر هذه الحرية امتلاك الرجل القدرة على الطلاق؛ الذي لا حد له، ولا رقيب عليه فيه، وهي قدرة لا يلحقه من جراء ممارستها إلا آثار ضئيلة، وبخلاف ذلك فعلى المرأة أن تعتد، وأن تحترم أيام عدتها لثلاثة أشهر على الأقل، قبل أن يمكنها التزوج ثانية»[1].

والمقاصد الخفية، والثاوية في مثل هذه التشريعات لا تعدو أن تكون محصلتها العرفية دفع العار عن الرجل؛ مهما كان الثمن في حق المرأة، إذ إنّ له «غيرة ينبغي احترامها، ومشاعر لا مجال لخدشها، وقلب لا يجرح، وسعادة لا تمس ولا تنغص، وأما المرأة فليس لها من ذاك كله لا كثيرُه، ولا قليلُه، يقدم الإسلاميون إجاباتٍ، وحججاً لتبرير هذا الحيف الصارخ المفضوح، وتتمثل أولى حججهم في ضرورة تجنب الشك في النسب»[2].

ولم يعد الحيف المكرّس ضد المرأة يسكن مدونات الفقه وحدها، بل امتد لينفخ روحه في مدونات الأحوال الشخصية؛ التي تعبر عن التقنين التشريعي المعاصر لمسائل الأسرة، والمرأة، والطفولة، وقد سَعَتِ العديد من هذه الدول في المنطقة العربية

---

(1) الشرفي، محمد، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، مرجع سابق، ص53.

(2) المرجع نفسه، ص53.

إلى وضع نصوص تشريعية جديدة، مستمدة من الفقه المذهبي على الخصوص، ومن أدبيات المنظمات الدولية في مجال حقوق الإنسان؛ لكي تحد من الفلتان الإفتائي، وضبابية الموروث الديني، والشعبي إزاء قضايا المرأة، فضلاً عن معالجة واقع العنف الأسري؛ الذي تذهب المرأة ضحية استفحاله.

ومن المسائل الكبرى؛ التي بتت فيها هذه التشريعات: إزالة الولاية في الزواج، وجعل حضانة الأطفال بيد الزوجة عند الانفصال، وتوزيع الثروة المكتسبة بين الزوجين حال الطلاق، ومنح الطلاق للمرأة إلى جانب الرجل، وجعل ميثاق الزواج تحت قيادة الزوجين معاً، وتقنين التعدد، وغيرها...

«غير أنّه مادام القانون يسمح بتعدد الزوجات، ويمنح الرجل حق التزوج ثانية، حتى، ولو كان ذلك مقيداً بشروط تضمنتها الإصلاحات الطفيفة لتشريعات بعض البلدان الإسلامية، مادام الأمر كذلك فلا مساواة بين الزوجين، وستبقى المرأة مهددة بنزول الطامة على رأسها في أية لحظة، وفي كل حين، حتى، ولو لم يستعمل الرجل هذه الإمكانية، وهكذا فالتمييز القانوني يولد حتماً خللاً في الحياة الزوجية، وعدم إنصافٍ في الواقع وفي مظاهر السلوك، بل يقود لا محالة إلى وضعية الدونية، وحالة التبعية»[1].

ولذلك تصاعدت أصوات فكرية تنادي برعاية شؤون المرأة، وتحريرها من قبضات التعسف في تكييف أوضاعها لنزوات غير

---

(1) المرجع نفسه، ص54.

إنسانية، على غير هدى من الدين نفسه، بل إيغالاً في الوفاء للأعراف، والتقاليد الراكدة، والوافدة، في معركة خسرت فيها المرأة حياتها، ورهنتها للرجل؛ الذي سخّرها لحاجته البيولوجية، والاجتماعية.

فدعاة تحرير المرأة على الرغم من تباين توجهاتهم؛ كانت مساعيهم لأجل النهوض لهذا الغرض، وعلى الرغم من تهمة التغريب؛ التي عادةً ما توجه لمثل هذه الأفكار، وممثليها، فإنّهم يمثلون حلقة بارزة في مسيرة دعاة تحرير المرأة؛ التي انطلقت شرارتها بنفس قانوني واعد داخل الأوساط الغربية، وهي؛ التي أنتجت لنا مثل هذه المفاهيم؛ التي أحدثت تغييراً، وربما قطيعةً إبستمولوجية مع خطابات تكريم المرأة في مذاهب الإسلاميين، ومقالاتهم، المأصولة من داخل الهوية، وتحت سقف الأطر المعرفية الفقهية التقليدية.

إلا أنّه يوجد وعي مزدوج في النخب الفكرية العربية؛ التي تنظر لمسألة المرأة من خلال نماذج تفسيرية تنقد الذات، والآخر، وهي تشكل متابعات ذكية، ومعزولة، تشتغل أساساً على تقويم البنية المضمرة والمارقة -باستعارة تعبير عبد الله زارو- في خطابات تحرير المرأة؛ والتي تستبطن مقاصد أخرى، وخطيرة قد تعود على مشروع التحرير بالتزوير.

ومن ذلك مثلاً أن تنبه عبد الوهاب المسيري إلى الفروق المهمة بين مصطلحي النسوية (الفيمينزم) وحركة تحرير المرأة، نظراً للمقاصد الثاوية في صلب النقاش إزاء هذه المقولات، في

مقابل الاعتقاد السائد بتقارب المفهومين، أو على الأقل بشمولية الأول للثاني، لكنه حسب المسيري لا ترادف بينهما.

إنّ حركة تحرير المرأة تهدف إلى الحث على مركزية الإنسان في الوجود، وبفكرة الإنسانية المشتركة (الهيومان)، وتؤمن باجتماعية الإنسان، ومحورية وظيفته الاجتماعية، بما في ذلك تحصيل قدر من العدالة الاجتماعية في أوساط المجتمع، يستوي في ذلك المرأة، والرجل بما يحقق لهما ذاتهما في العمل، والأجر، ثم تمكين المرأة من المشاركة السياسية، ومن كل الحقوق الاقتصادية؛ التي تنهض بوجودها، باعتبارها فرداً في المجتمع.

هذا على الرغم من بعض النزوعات الغربية؛ التي تنظر إلى المرأة بوصفها كياناً فرديّاً مستقلّاً عن مكوناتها العائلية، وأحياناً باعتبارها قيمةً اقتصاديةً تكدح لأجل توفير الإنتاج لا غير، في تناس لوظيفتها الاجتماعية، والبيولوجية؛ أُمّاً في الأسرة، وإنساناً في النهاية، لكن مع ذلك تركز فكرة تحرير المرأة على جوهرية الطابع «الهيوماني» في طرحها، وعلى مركزية الإنسان في الكون.

أمّا الفيمينزم، فهي تعبير صارخ عن حجم التحول في المطالب الغربية، في المناداة بحقوق المرأة، حيث أفضى عملها إلى مساوئ التشييء للإنسان لما انتهى إلى تقييمات نفعية كسهم للمرابحة في السوق، وغدت المرأة في خضم هذه التفاعلات رقماً اقتصاديّاً في وسط تحكمه البورجوازية، والتكنوقراطية، وتصاعد وتيرة التنميط، والمادية، فأفقدت وجود المرأة معناه

الرمزي، والإنساني، وتم التركيز على المادة في مقابل الروح، والكم على حساب الكيف.

كلّها مسارات أدت إلى سحب الإنسان، ومعه المرأة من مركزيته الوجودية لتحل محله السلع، والأشياء المنقولة والقارَّة، وتحوّل الإنسان من كيان مستقل عن الطبيعة يستمد إنسانيته من ذاته، إلى كيان ذائب في عناصر الطبيعة لا يتحدد إلا وفق معاييرها النفعية، والمادية.

ولذلك يذهب المسيري إلى ترجمة الفيمينزم بحركة التمركز حول الأنثى؛ التي هي «تعبير عن هذا التحول ذاته، وعن إزاحة الإنسان من مركز الكون، وعن هيمنة الطبيعة/المادة على الإنسان»[1].

والحل الأمثل لتجاوز منطق الفيمينزم حسب المسيري هو «أن ندرس قضية المرأة داخل إطارها التاريخي، والإنساني، فندرك أنّ مشكلة المرأة مشكلة إنسانية لها سماتها الخاصة، كما يجب أن ننفض عن أنفسنا غبار التبعية الإدراكية، ونبحث عن حلول لمشاكلنا نولدها من نماذجنا المعرفية، ومنظوماتنا القيمية،

(1) المسيري، عبد الوهاب، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، نهضة مصر الجيزة، ط2، 2010م، ص19، وللتوسع في فكرة التمييز بين الفيمينزم وحركة تحرير المرأة في الغرب يرجع إلى المبحث المهم، والثالث من الكتاب، وهو بعنوان «السياق الحضاري المعرفي لحركتي تحرير المرأة والتمركز حول الأنثى» ويقع بين الصفحات 14 و19.

والأخلاقية، ومن إيماننا بإنسانيتنا المشتركة، وهي منظومات تؤكد أنّ المجتمع الإنساني يسبق الفرد تماماً كما يسبق الإنسان الطبيعة/ المادة»[1].

ويمضي المسيري ليلح على عدم فرز الفرد، أو المرأة على سبيل المثال عن محيطها الأسري عند بحث الحلول؛ لأنّ الاستفراد بها أدى إلى عزلها عن التأثير في مناطق نفوذها الطبيعي، ليزج بها في أسواق المال، وعالم السرعة التجارية، ومتاهاته النفعية، والمادية، المرهقة لكيانها الحساس؛ الذي يعوَّل عليه في التنشئة الاجتماعية، والتربية الأسرية.

لكنّنا نرى أنّ هذا الأمر ينطبق أساساً على المجتمعات الغربية دون العربية؛ التي لا تدفع أصلاً في اتجاه دعم عمل المرأة، وخروجها إلى المعمل، أو السوق، أو الحياة العامة في انقطاع عن البيت؛ ولذلك يبقى تصور المسيري، ونقده صالحاً لتقويم الحالة الأوربية، والأمريكية، والغربية عامة، دون تسويغها على المنطقة الخارجة عن هذا التحديد، وخاصة العالم الإسلامي.

إنّنا ندعو إلى ضرورة الأخذ بكلا النجدين، والنفعين: تشجيع المرأة على الخروج إلى العمل خارج البيت، وتنمية مداركها الفكرية، والمهنية، ودعم حضورها في الحياة العامة بكل ألوانها، دون أن تهمل دورها الفعال في جمع شتات الأسرة، والحفاظ على اللحمة الاجتماعية لعناصرها، حتى لا يتحول

(1) المرجع نفسه، ص38.

تحرير المرأة إلى تحرير للسوق لا غير، ثم ينعكس ذلك على مصير الإنسانية جمعاء بإعادة إنتاج واقع التسلط، والاستغلال بميكانيزمات جديدة، وأكثر فداحة باسم التطور، والتحضر.

وعلى مستوى البحث الفكري، والمنهجي حول موضوع المرأة، فنحتاج إلى إنتاجين متوازيين، ومتكاملين في الآن نفسه، «إنتاج داخلي يعيد قراءة الموضوع بطريقة أكاديمية تقليدية، أو غير تقليدية، من دون الأخذ بنظر الاعتبار مصادرات مسبقة، وإنتاج عقلاني لا يحاول عقلنة مفردات الجدل حول المرأة هذه المرة، وإن كان أمراً مطلوباً، بل يحاول عقلنة القراءة الوجودية الشاملة لهذا العنصر الاجتماعي؛ أي: يحاول فلسفة الموضوع لا تبرير المفردة؛ لأنّ البقاء في تسويغ المفردات من دون المكون التحتي لفلسفة الموضوع، سيفقدنا تكامل الصورة من جهة، ويغرقنا في دوامات تعاني من أزمة تخاطب من جهة ثانية»[1].

خاتمة:

من المؤكد أنّ الاهتمام موجه إلى الخطاب الديني في هذه المرحلة الحاسمة من مراحل المسيرة المعاصرة للمسلمين؛ التي بلغت فيها من الضعف، والتمزق، والخسف دركاً غير مسبوق في تاريخها، هو أمر من الناحية الفكرية في غاية الأهمية، ويجب أن يؤخذ من قبل فئات العلماء المستنيرين، والمفكرين، والتربويين،

---

(1) حب الله، حيدر، قضايا المرأة وأشكال المساهمات المعرفية، نشر هذا المقال في العدد 25 من: مجلة المنهاج في بيروت، ربيع عام 2002م.

والمثقفين المسلمين بكل الجد، والإحساس بالمسؤولية؛ لأنّه ما لم يرتفع الخطاب الموجه إلى الأمة إلى المستوى المطلوب في حجم تحدياتها، بحيث يقدم تشخيصاً صائبًا فعالاً لواقعها، ودليلًا هاديًا لعلاج أمراضها، وأملاً مشرقًا لمستقبلها، ومستقبل أجيالها، فما لم يرتفع هذا الخطاب إلى هذا المستوى؛ فسيبقى في جوهره أقرب ما يكون إلى الهدر، واللغو؛ الذي يسهم في تردي الأحوال، وضعفها، وتخلفها.

فشعوب العالم الإسلامي لا يجمعهم رابط جنس، ولا لون، ولا إقليم، ولا لغة، وهم مع ذلك يشتركون في مأساة التخلف، والتمزق، والفساد، والضعف، وانهيار المؤسسات العامة، ولا يفسر ذلك إلا بمشترك الثقافة بين هذه الشعوب، وما تقدمه من خطابات إلى أجيالها.

ولذلك متى شرعنا في التجديد من داخل هذا الخطاب نكون قد خطونا نحو الفعل الملموس، أما إذا بقينا في تكرار الحديث عن وجوبه فتح الاجتهاد فيه، وضرورته، فلا نكون قد قمنا بشيء سوى أننا أثقلنا كاهلنا بأنواء المسؤولية الدينية، والإنسانية، فلا تكفي إذاً إرادة التجديد؛ التي تعشش في أوهام النخبة، وأحلام العامة، بل لابد معها من توفير مناخ لهذا الفعل التجديدي، فهو مشروع علم، وعمل، ووعي، وسعي، يفترض أن يكون ملمّاً بالواقع ليكون واقعيّاً، وقابلاً للتنفيذ.

زد على ذلك أنّ التجديد عُدة، واستعداد، وهو مخاطرة تحتاج إلى الكثير من المؤهلات، والكثير من التضحيات، وهي

أبعاد غائبة في وعي كثير من دعاة التجديد في عصرنا؛ لأنّه عندما تصل الأمور إلى التضحية يظهر الغش في المفاهيم، وينكشف في صور مستهلكة تتوسل تسويق الأمل، والحلول الترقيعية، ويظهر نوع من الوعاظ الذين يتحايلون، ويراوغون لحماية مصالحهم، ومراكزهم في محيط القمع، والترهيب، وتنتج بذلك ثقافة طاووسية تتبختر بأمجاد الماضي، وتتقن الكلام في كل شيء، وتُقدِّم الدروس للآخرين.

فتحديات العالم بعد الألفية الثالثة ليست نوازل فقهية فحسب، وبذلك فإنّها قضايا تتجاوز العقل الفقهي الكلاسيكي، وليس بإمكانه الجواب عليها، عكس العقل المنفتح على التجارب الإنسانية، والمنطلق من روح الدين بآليات مقاصدية تأويلية، فهو من يملك الجرأة، والقدرة على تذليل الصعاب المنهجية، والاجتماعية؛ التي تعقدت بتشابك الحلول مع المشاكل، فيحتاج معها الخطاب الديني إلى الاشتغال على الكليات بدل التفاصيل، وهي مسالك أكثر تجريداً من المقاربات الفقهية الضيقة.

إنّ من عادة الفقهاء أن يشتغلوا بطريقة عملية مباشرة، وأحياناً بمنهجية «سئل فأفتى»، فهم يحددون الأهداف، ثم ينصرفون إلى الاشتغال بنزعة براغماتية، ولا تغريهم القضايا ذات البعد الميتافيزيقي، أو الوجودي، ويغلب عليهم الابتعاد عن الانشغال بالحِجاج، والمناظرة في الإلهيات؛ الذي هو باب ولع به المتكلّمون، واستنفدوا فيه أقاويلهم، عكس أهل الفقه المنقطعين لشؤون الإفتاء، وتدوين الأحكام، لاستغراقهم بهموم التشريع؛

الذي يهدف إلى الإمساك بالمفاتيح؛ التي تدير سيرورة المجتمع، والتحكّم في مداخله، ومخارجه.

والمجالات المتباينة بين الفقيه واللاهوتي هي التي تشكل الجغرافية الفكرية؛ التي يتحرك داخلها كل فاعل ثقافي، كما تعيّن الحدود الفاصلة بين عالم الفقه، وأصوله الاستمدادية، وبين عالم فلسفة الدين، وأصوله المقاصدية، حيث يعمد الأول إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، قصد ضبط السلوك الفردي، والجماعي بمقياس النظام الاجتماعي، والسياسي السائد.

أما المتكلّم الجديد، فهو نزّاع إلى عقلنة التدين، والحياة، وبناء الإيمان على قواعد فلسفية، وأسس منهجية تبتغي القطع، واليقين، دون الالتفات إلى خطاب التكليف، ومطبات التشريع بذهنية الفتوى؛ لأنّ غرضه أن يمارس المتدين الدين على مبدأ الاختيار، ونضج الحجة، لا على سبيل الإلزام، والوفاء للمذهب، والطائفة، فهو ينقّب عن معاني الحرية، والعدالة، والكرامة؛ التي تضع الفرد أمام فرصة الانخراط في التجربة الدينية بكل مسؤولية، واقتدار، لإبداع نمط من التدين؛ الذي يجنح إلى التفاعل مع العوالم المؤتلفة، والمختلفة، ويضغط على فوارق الأنا، والآخر، ويركز على القيم المستخلصة من الأحكام بدل الوقوف عند أوامرها، ونواهيها.

وهو منزع إنساني يعلي من شأن الحقوق البشرية؛ التي هي لب الفكرة الدينية، ونواتها الصلبة، وتحمي الناس من الاستلاب

اللاهوتي، أو المادية سواء كان مصدرها المعبد، أو المعمل، في توازٍ مع طرح هذه المعادلة على سلّم الكونية العالمية؛ التي تنظر إلى مواطني العالم من زاوية كونهم، جميعاً، عيالاً لله، وإخواناً في الإنسانية متقابلين، لا يحزنهم اختلاف توجهاتهم، ولا تعدد أصولهم العقدية والعرقية.

وتنسلّ من هذا الطرح إعادة النظر في مطالب المساواة على أساس الجنس بين الرجل والمرأة، في الحقوق والواجبات، باعتماد المقاربة حسب النوع منهجاً لمعالجة مظاهر إقصاء المرأة في مناحي الحياة، واختلالات مشاركتها في المجتمع، لكي يتحقق الاندماج الفعال لكيانها في العملية التنموية بأي مدخل كان في مجال الثقافة، أو الاقتصاد، أو السياسة.

فتعليم المرأة مثلاً لا يختلف عن تعليم الرجل، وكما سبقت الإشارة فإنّه لا توجد جهة ما تملك صلاحية التداول في قبول هذا الشأن، أو رفضه؛ لأنّه مقرّر بحكم التكاليف، والواجبات الدينية، والاجتماعية المفروضة على الجنسين معاً، وهو حق يفضي إلى تأهيل الإنسان، والمرأة لخوض الحياة بحوافز إدراكية متينة.

إلّا أنّه مع ذلك تجب المثابرة، والسعي الحثيث لإصلاح سلبيات قرون عاشها العالم الإسلامي في ركود، وتوقف عن النمو، وسلبيات من نوع آخر خلقتها ثقافة الغرب في بعض اتجاهاتها المسيطرة، والشغوفة بالمادة، والعزوف عن الدين، وقيمه، دون إغفال إعمال القراءة المتجددة في الوحي، والواقع،

قراءة واعية تعنى أولاً بالجانب التاريخي للتعرف على التقاليد، والأعراف؛ التي علقت بأحكام الدين، واندمجت فيها بوسيلة في الأصل أو لاحقاً، وترتكز ثانياً على الانطلاق في فهم النصوص، وتفسيرها المقصدي على أساس من العدل والمساواة بين الناس؛ الذين خلقوا من ذكر، وأنثى، ورفع الظلم، والحيف في ظل مجتمع الإنسان خليفة الله في الأرض، حامل أمانة المسؤولية، وأداء الرسالة، وتنتهي ثالثاً إلى إقرار ملامح مشروع، وأسلوب اجتهاد جديد، وعميق، ذلك أنّ «معايير العدل، والظلم، والحرية، والمسؤولية، وحقوق الفرد، والتزاماته داخل المجتمع مثلاً معايير مرنة، ومتداخلة، يتعين أن تساهم الأمة كلها، وبالوسائل الممكنة في مناقشتها، وتطبيقها على وقائع الحياة، وجزئياتها، أما الفرد، فمهما بذل من جهد، فإنّه يتعذر عليه، في كثير من الحالات، الاهتداء إلى التقييم السليم لكل العناصر المتداخلة؛ التي يرتبط بها تقرير الحكم، ولعل كثيراً مما نعانيه مصدره الاجتهاد الفردي، وغياب شعور الأمة بمسؤوليتها، وبمفهوم التكليف؛ الذي تقوم عليه عقيدة الشريعة الإسلامية»[1].

ويشكل القرآن بالنسبة إلى المسلم مصدر أي نشاط فكري، وتغييري، إذ يظل القرآن هو الوحي الإلهي المعادل موضوعيّاً للوجود الكوني، وحركته بما في ذلك الإنسان، والمتنزل دائماً بمطلقه على نسبية الواقع باسترجاعيته النقدية، إذ أنّها تمثل أهم مدخل لإعادة فهم التاريخ، والواقع، وفهم الموروث الديني،

(1) الخمليشي، أحمد، مرجع سابق، ص131.

وفهم خصائص هذا الدين الناسخ لما قبله من شرائع بعالمية الخطاب، وحاكمية الكتاب، وشرعة التخفيف، والرحمة، ولو قيض للفقهاء أن يأخذوا الإسلام بمنهجية القرآن المعرفية[1]؛ لما احتاجوا إلى إغراق ساحتهم الفكرية بوابل من التشريعات، والتفريعات المذهبية، أدت إلى تعريض الإسلام لسهام نقد العقلانية الغربية له؛ لما يصيبه من فهم خاطئ لشرعته؛ التي لا تعارض في أصولها العامة شروط العقل المنفتح، ومبادئ حقوق الإنسان الكونية.



(1) للاستفادة من هذه المنهجية، يرجع إلى كتابات الحاج حمد في «جدلية الإنسان والغيب والطبيعة» وفي «منهجية القرآن المعرفية» وفي «إبستمولوجية المعرفة الكونية»، وفي غيرها من الدراسات والمقالات التي خلّفها الراحل.

المصادر والمراجع

- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، ط6، 1402هـ/ 1982م.
- ابن عربي، فصوص الحكم، والتعليقات عليه بقلم أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ابن قدامة، المغني، تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ/ 1997م.
- ابن الهمام، كمال الدين، فتح القدير، دار الفكر، (د.ط.ت).
- أبو الحسين بن مسلم، الجامع الصحيح.
- أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2004م.
- أمين، قاسم، تحرير المرأة، ضمن الأعمال الكاملة، تنسيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1408هـ/ 1988م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح.

- بن أنس، مالك، الموطأ.
- الترمذي، أبو عيسى، محمد، السنن.
- حبّ الله، حيدر، قضايا المرأة وأشكال المساهمات المعرفية، نشر هذا المقال في العدد 25 من مجلة المنهاج، بيروت، ربيع عام 2002م.
- حمودي، عبد الله، الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
- الخمليشي، أحمد، وجهة نظر، دار نشر المعرفة، الرباط، الجزء الثاني.
- الرحمن، فضل، الإسلام وضرورة التحديث نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993م.
- رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم أو تفسير المنار، مطبعة المنار، مصر، ط1، 1349هـ.
- زارو، عبد الله، الشيخ والمريد البنية المارقة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014م.
- السرخسي، شمس الدين، كتاب المبسوط، دار المعرفة، بيروت.
- شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي - فقه المرأة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000م.

- الشربيني، شمس الدين، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، على متن منهاج الطالبين للنووي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1418هـ/ 1997م.
- الشرفي، محمد، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، دار بترا بدمشق، ورابطة العقلانيين العرب بتونس، 2008م.
- الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي الخواطر، نشر أخبار اليوم، (د.ط)، 1997م.
- الصفار، حسن، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005م.
- الطبري، ابن جرير:
  - تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت. عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط1، 1422هـ/ 2001م.
  - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، حققه وعلق حواشيه محمود شاكر، راجعه، وخرَّج أحاديثه أحمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، ط2.
- عبده، محمد، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني في الكتابات الاجتماعية، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، ط1، 1414هـ/ 1993م.
- عمارة، محمد، التحرير الإسلامي للمرأة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1421هـ/ 2002م.

- العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.
- عودة، جاسر، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013م.
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة.
- الغزالي، محمد:
  - قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، القاهرة.
  - مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه؟ دار الشروق، القاهرة.
- القحطاني، مسفر بن علي، سؤال التدبير رؤى مقاصدية في الإصلاح المدني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م.
- القرافي، شهاب الدين، الذخيرة، بتحقيق محمد حجي ومحمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م.
- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- القسطلاني، أحمد بن عبد الملك، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، ط7، 1323هـ.

- الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1406هـ/ 1986م.
- المسيري، عبد الوهاب، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، نهضة مصر، الجيزة، ط2، 2010م.
- النسائي، أحمد بن شعيب، السنن.
- النيهوم، الصادق، الإسلام في الأسر من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط3، 1995م.



الصوفية والمرأة
في القراءات الغربية

صابر سويسي[1]

مقدمة:

يلفت الاهتمامُ الغربي بالتّجربة الصّوفيّة الانتباهَ لغزارة الدّراسات، والبحوث في هذا المجال، وسعيها إلى ضرب من الشمولية في التعامل معها، ومع أعلامها، وتكاد القراءات الغربيّة لا تترك موضوعاً من موضوعاتها، إلّا وحرصت على تقصّيه، ودراسته؛ اعتماداً على مقاربات مختلفة، منها ما هو لساني، وأنتروبولوجي، واجتماعي، وتاريخي، ونفسي...

ويأتي هذا الاهتمام دليلاً على وعي المفكرين الغربيين بقيمة هذه التجربة، وعمق إسهامها في تحديد ملامح التركيبة الاجتماعية، والذهنية، والنفسية، والعقائدية في المجتمعات

---

(1) باحث تونسي.

الإسلامية، فكان التّصوف وفق هذا الاعتبار وسيلة للتعرف على خصوصية الشّخصيّة المسلمة لما أفرزه من تصورات، ورؤى، ومواقف تطال مختلف مجالات الحياة الإنسانية، إذ كان لها نصيب وافر من الانتشار، والرواج، والتأثير.

ولعلّ التّصوّر؛ الذي أنتجته كتابات الصّوفيّة، ومعاملاتهم للمرأة من أهمّ الموضوعات؛ التي تمّ التّطرّق إليها، والبحث في خفاياها. وقد تنبّه عدد من الدارسين الغربيين إلى وجود مواقف متعدّدة تبنّتها الصّوفيّة إزاء الأنثى، بلغت حدّ التضارب، والتناقض، فتتبّعوها ليتبيّنوا دوافعها، ومنطلقاتها، وخصائصها، وتبعاتها، فتساءلوا عن حقيقة الجسد، والروح في الفكر الصوفي، ودرسوا العوامل الاجتماعية، والعقائدية، والثقافية المساهمة في توجيه نظرتهم للمرأة، كما نظروا في مشروعية ولاية المرأة، وبحثوا في علاقتها بالتصوّف زاهدة، وزوجة، وابنة، ورمزاً...

ومكّنت المقاربات المعتمدة في هذه البحوث من تشكيل صورة مميّزة للذّات الصوفية، في تفاعلها مع نصوصها المقدسة، ورؤيتها للوجود، وصلتها بخالقها، وواقعها الاجتماعي، والثّقافي، والنّفسي...

وقد يفضي بنا تتبّع ما انتهت إليه هذه القراءات من تحاليل، واستنتاجات تخصّ صورة التصوف في علاقته بالمرأة، ونظرته إليها، إلى تبيّن تفاعل الآخر الغربي مع التراث الصّوفي، والذات الإسلامية عموماً. وقد اخترنا في هذا المبحث أن نعتمد ما توافر لدينا من مراجع غربية تناولت هذا الموضوع، وفي مقدّمتها أعمال

آنّا ماري شيمل (Anne Marie Schimmel)، وكاتيا بواسفون (Katia Boissevain)... وجميعها يلتقي عند الإقرار بوجود تصوّر طريف للمرأة، والأنثى عموماً في أدبيات الصوفية. فما ملامح هذا التصور؟ وما موقف المفكّرين، أو الباحثين الغربيين منه؟

1- لماذا «الصوفية والمرأة»؟:

تتعدد الأسباب الداعية لاهتمام المفكّرين الغربيّين بموضوع الصوفية، والمرأة، فمنها ما يتصل بطبيعة اختصاصهم في الدراسات الاستشراقية، (مثل أعمال آنّا ماري شيمل، وقد أفردت بحثاً خاصاً بالمرأة، وصَلَتها بالتجربة الروحية، أو الصوفيّة) (Schimmel, 2000)، أو بالبحوث الأكاديميّة (مثل: كاتيا بواسفون؛ التي أعدّت رسالتها لنيل الدكتوراه في موضوع الصوفيّة السيدة المنوبيّة) (Boissevain, 2006)، ومنها ما يرتبط بغايات أعمّ، مثل السعي إلى الكشف عن خصوصيات الثقافات الإنسانية، وتاريخها، وعقائدها، وعوامل تطوّرها، وخفوتها... ومن هذا المنطلق، فإنّ قيمة المرأة في المجتمعات البشرية، وإسهامها الحضاري يجعل من تقصّي صورتها، ووضعيّتها أمراً منطقيّاً وطبيعيّاً.

ويتنزّل هذا الاهتمام الغربي بموضوع المرأة في الوسط الصّوفي أيضاً. في سياق الحوار الثقافي بين الشرق، والغرب؛ فهو يسعى إلى تقريب وجهات النظر حول مسائل العقيدة، والفكر عموماً، وهذا ما توجزه عبارة ماري هيلان داسا (Marie Hélène Dassa) حول ندوة فكرية التأمت بالمغرب في آذار/ مارس (2004م) تحت عنوان: «المرأة والتّصوّف في المجتمع المعاصر»،

وجاء فيها: «هذا الملتقى يهدف إلى إنشاء حوار بين المسلمين وغير المسلمين؛ بغية التعاون على إدراك القيم الأصيلة للإسلام»[1].

وهذا يعني أنّ القراءات الغربية، تفطّنت إلى وجود مظاهر، عدّتها انحرافات، أو انزياحات في فهم الإسلام، وسجّلت تبايناً بين النّصّ والواقع التاريخي، أو بين النظري والإجرائي، وبذلك يصبح تصحيح المفاهيم، وتقصّي الحقائق من دواعي تناول موضوع الصوفية، والمرأة؛ لأنّ عدداً من المفكّرين الغربيين يرون في التّصوف وفاء لروح الإسلام الحقيقية في ارتقائه بصورة المرأة، وكفالته لحقوقها، واعترافه بفضلها، واحترامه لمكانتها، وقيمتها في المجتمع، والوجود عموماً؛ فهو المجال الذي تمّت فيه المساواة حقيقة بينها وبين الرّجل[2]، وهو أيضاً ما منحها التّقدير، والإجلال في التّاريخ الإسلامي، إذ تشير آنّا ماري شيمل في هذا السّياق إلى أنّ نعت المرأة بالرّجل في معنى العبوديّة لله (homme de Dieu) حين تدرك مرتبة راقية في الطّريق الصّوفي ليس استنقاصاً من شأنها، إنّما هو فخر لها، وهي ترى أنّه: «يمكن القول بأنّ التّصوّف كان أنسب فروع الإسلام لتطوّر أنشطة النّساء»[3].

(1) Marie Hélène Dassa, "Femmes et soufisme", (2004,6 Avril), Retrieved 19 may, 2013 from: http://www.soufisme.org/site/spip.php?breve22.

(2) Schimmel, A. (n.d), l'Islam au féminin: La femme dans la spiritualité musulmane, France, éditions Albin Michel, 2000, p.16, (traduit de l'allemand - par Sabine Thiel).

(3) شيمل، آنّا ماري. «الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التّصوّف»، ت. =

ولا تخفى في هذا السياق بعض الدواعي الشخصية في تناول مثل هذا الموضوع، مثل الانبهار بطبيعة التجربة الروحية، أو اعتناق الدين الإسلامي، والعمل على تقديم صورة إيجابية عنه، فيشمل، مثلاً، تعريجاً على أثر رابعة العدويّة في العالم المسيحي[1]، وعديدة هي المؤلّفات الغربيّة؛ التي أثنت على تجربة هذه الزّاهدة الرّوحيّة، وخصّت مقالاتها، وأشعارها في الحبّ الإلهي بالتّرجمة، والتّحليل[2].

2- المرأة في الفكر الصوفي بين الإجلال والإقصاء:

رصدت القراءات الغربية للتجربة الصوفية وجهين متعارضين في التعامل مع المرأة؛ أحدهما: يقوم على التهميش، والإقصاء؛ وثانيهما: مبني على الإجلال، والإكبار، وهما موقفان درجا في الفكر الصوفي، واختلفت دلالتهما.

أ- الإقصاء، والتهميش:

يتجلى هذا الموقف في ربط المرأة بمفهوم النفس البشرية، واعتبارها مصدراً للبلاء لكونها قرينة الفتنة، والشّيطان، والشّهوة، وهي نظرة ماديّة حسّيّة جنسيّة أساساً، تردّدت في كتابات الصوفية

= محمد إسماعيل السيد، ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، ألمانيا - بغداد، 2006م، ص491.

(1) المرجع نفسه، ص40.

(2) Smith, M. "Muslim Women Mystics: The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam". Oxford: Rockport (Ma), One world Publications. 1994.

بشكل لافت للانتباه، تقول آنّا ماري شيمل: «يشيع تشبيه «النفس» أحطّ جوانب الرّوح الإنسانيّة، والممثّل الأوحد للدنيا بمغرياتها، يشيع تشبيه هذه النفس بالمرأة في الأدب الصوفي، هي التي تسعى دوماً بألاعيبها للإيقاع بالروح الخالصة، وجذبها إلى شرك الحياة الدنيا»[1].

وهذا ما يبرّر دعوة عدد غير هيّن من الصّوفية إلى الانصراف عن المرأة، والقطع معها «وراح مؤيدو العزوبية يبالغون في وصف الأهوال، والمخاطر؛ التي تحدق بالحياة الزوجية، وقد تجاهل بعض الصوفية المرأة تجاهلاً تاماً. هذا إذا لم يكونوا ليقفوا منها موقفاً عدائياً»[2]؛ على حدّ تعبير آنّا ماري شيمل. فمن اختار طريق التصوّف، وقصد القرب من الله في عرف الصوفية، ينبغي أن يتجنّب النّساء لكونهنّ سبب الزلل، والانحراف عن مقصده، وهنّ يشكّلن حجاباً عن إدراك الحقيقة الإلهية؛ لأنّهن يصرفنه إلى الشهوة، ويحرّكن فيه نداء الجسد، فتتأذّى روحه، ويفشل تصوّفه. وإن لم يرد التجنّب هاهنا دائماً في معنى القطيعة، والانصراف الكلّيين عن النّساء؛ لأنّ هذا الموضوع بقي خلافياً في أوساط الصّوفيّة؛ فمعظمهم عارض فكرة العزوبية، وانخرط في الحياة الزّوجيّة؛ معتبراً أنّ الزّواج لا يتعارض مع الإيمان، بل هو شرط لاكتماله.

---

(1) شيمل، آنّا ماري، المرأة في التصوف، ترجمة أحمد شركس، ضمن مجلة فكر وفن، العام 10، العدد 20. ألمانيا، 1972م، ص22.

(2) المرجع نفسه، ص21.

والملاحظ في الدراسات؛ التي عدنا إليها بالنظر أنّها تقلّص من حجم الاهتمام بهذا الموقف، وتقلّل من قيمته، وشأنه، وتحشد الحجج، والبراهين على خلافه. فمن أساليب التقليل من قيمته ما لجأت إليه آنّا ماري شيمل من مقارنة مثل هذا التصور بالفكر المسيحي في القرون الوسطى، إذ تقول: «على الرغم من هذا كلّه، فإنّه قلّما وصل المسلمون إلى قمّة الكراهية؛ التي تبدّت في أقوال مفكّري المسيحية الوسيطة، والتي راحت تحطّ من قدر المرأة، وتدينها بالخطيئة الأزلية»[1].

أمّا الحجج المخالفة لهذا الموقف، فتتمثل فيما تنقله الكتابات الغربية من أخبار عن زواج كبار الصوفية، وعلاقتهم بنسائهم، أو صبرهم على ما يصدر عنهنّ من سوء معاملة، وتطاول، من ذلك المثال؛ الذي تقدّمه شيمل قصة الخرقاني، وزوجته النكداء كما يرويها جلال الدين الرومي[2].

وحتّى النّساء الصّوفيّات؛ اللّواتي تزوّجن لم تخل حياتهنّ الزّوجيّة من غرابة، وقد ضربت آنا ماري شيمل مثلاً على ذلك زوجتي الصّوفيّين أحمد بن أبي الحواري، ورابح القيسي؛ فالأولى كرّست حياتها في الصّوم، والصّلاة، وخدمة زوجها، ونسائه الأخريات، معلنة أنّ حبّها له أخويّ، وليس حبّ زوجة لزوج. أمّا الثانية، فكانت تتجمّل لزوجها بأفضل الثّياب ليلاً،

(1) المرجع نفسه، ص22.
(2) المرجع نفسه، ص21.

وتسأله إن كان يرغب فيها، فإذا ما أجاب بالنّفي تقضي باقي ليلها في الأدعية، والأذكار، والصّلاة[1].

هذا إضافة للعودة إلى تجربة الرسول، وعلاقته بزوجاته، وحجم إسهامهنّ في شدّ أزره، وفي دعم الدعوة الدينية، ونشر تعاليم الإسلام[2]. وكذلك الشأن مع ابنته فاطمة؛ فالمشهور عنها، على حدّ قول كامي آدام هلمنسكي، أنّها كانت تلقّب، أو تعدّ أوّل مسلمة زاهدة، ويعدّ زواجها بعلي سبباً لانتشار الزهد، والتصوف، وتطوره[3] (Helminski, 1994). وهذا ما أدّى إلى استنتاج كون العلة مركوزة في الجسد لا في المرأة ذاتها، والدليل حسب كاتيا بواسفون أنّ عدداً من النساء الصوفيات، أو الزاهدات رفضن الزواج، وقطعن العلاقة مع الرجال؛ لتحرّك حواسهم معهنّ. تقول بواسفون: «يبدو رفض الزواج مسألة جوهرية في تكوين ولية»[4] وتضرب على ذلك مثلاً السيدة المنوبية ورابعة العدوية، وعدداً من وليات تونس ممّن أبين الزواج، وبقين

---

(1) Schimmel, A. (n.d). l'Islam au féminin: La femme dans la spiritualité musulmane, France, éditions Albin Michel, 2000, p.47, (traduit de l'allemand par Sabine Thiel).

(2) Schimmel, A. (n.d). l'Islam au féminin: La femme dans la spiritualité musulmane, France, éditions Albin Michel, 2000, pp.29-37, (traduit de l'allemand par Sabine Thiel).

(3) Helminski, C. Women and Sufism, (2002, 8june), Retrieved 19 may, 2013 from http://sufism.org/articles/women-and-sufism-by-camille-adams-helminski-2

(4) Boissevain, K. Saïda Manoubiya: son culte aujourd'hui, quelles spécificités?, Ibla, revue des belles lettres arabes, N° 186, 63ème année, 2000-2 p.139.

عذارى. ولا تخفى ها هنا الصلة؛ التي تقيمها القراءات الغربية مع صورة مريم العذراء: «تلك الأم الطاهرة العفيفة؛ التي وضعت وليدها الروحي عيسى عليه السلام... إنّها كثيراً ما اعتبرت رمزاً للروح؛ التي تتلقى الوحي الإلهي، وإنّها لتحمل بالنور الإلهي»[1].

ب- الإكبار والإجلال:

عدّت القراءات الغربية هذا الموقف رمزاً من رموز التكافؤ، والمساواة بين الرجل والمرأة، وعدّته ميزة في التصوف، مقارنة بما تردّد في بعض الأدبيات الفقهية، والممارسات، والعادات الاجتماعية، تقول كاتيا بواسفون: «لا يميّز التصوف بين رجل وامرأة في الطريق إلى الله»[2].

وذهبت بعض الكتابات الغربية إلى كون هذه النظرة هي الممثل الحقيقي لمقاصد الإسلام، تقول شيمل: «إنّ أهل التصوف قد أدركوا أبعاد المرأة الإيجابية غاية الإدراك، فالقرآن الكريم يكنّ في ثناياه أحسن القصص، قصص لتلك النساء من ذوات الورع، والتقوى» [3].

وهذا ما جعل نصوص الصّوفيّة، تتّخذ من بعض الشّخصيّات النّسائيّة رموزاً لعدد من مفاهيمهم ومقالاتهم، من ذلك شخصيّة

---

(1) شيمل، آنا ماري، «المرأة في التصوف»، مرجع سابق، ص22.

(2) Boissevain, K. Saïda Manoubiya: son culte aujourd'hui, quelles spécificités?, Ibla, revue des belles lettres arabes, N°186, 63ème année, 2000-2, p.139.

(3) شيمل، آنا ماري، «المرأة في التصوف»، مرجع سابق، ص22.

زليخا؛ التي «أصبحت... في الشّعر الصّوفي... رمزاً للرّوح؛ التي تصفّى من خلال الشّوق المتواصل على طريق الحبّ، والفقر»[1]. وكذلك شخصيّة مريم العذراء؛ التي ينظر إليها الصّوفيّة، حسب آنا ماري شيمل، «على أنّها رمز للرّوح؛ التي تلقّت الإلهام الإلهي، وحملت بالنور الرّبّاني»[2].

وتنبني هذه النظرة على وصل المرأة بالروح، ولم تخل القراءات الغربية من حشد الحجج المؤيّدة لهذا الموقف، سواء في بيان إسهام المرأة في التّصوّف، أو في تراجع بعض الصوفية عن مواقفهم المستهجنة للأنثى، أو المهمّشة لها، مثل قول البسطامي: «لقد هممت أن أسأل الله تعالى أن يكفيني مؤونة الأكل، ومؤونة النساء، ثم قلت: كيف يجوز لي أن أسأل الله تعالى هذا، ولم يسأله رسول الله ﷺ، فلم أسأله، ثمّ إنّ الله سبحانه وتعالى كفاني مؤونة النساء؛ حتى لا أبالي استقبلتني امرأة، أو حائط»[3]، واعترافه أيضاً بعلوّ كعب فاطمة النيسابورية في التصوف[4]، بل إنّ من الصّوفيّة من كان يتّخذ زوجته مرجعاً يحتكم إليها، ويراجعها في مسائل لها أثر مباشر في تجربته

(1) شيمل، آنا ماري، الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التّصوّف، مرجع سابق، ص496.
(2) المرجع نفسه ص496.
(3) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، شرح وتقديم: نواف الجراح، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، 2001م، ص264.
(4) شيمل، آنا ماري، «المرأة في التصوف»، مرجع سابق، ص21.

التّعبّديّة، وفي هذا اعتراف بمنزلة المرأة، وعلوّ مرتبتها الدّينيّة، وإقرار بقيمتها المعرفيّة. وفي هذا السّياق، تستحضر آنا ماري شيمل مثال الحكيم التّرمذي؛ الذي كان يرجع إلى زوجته في شأن بعض المنامات والرؤى؛ التي يلتبس معناها عليه، فتوجّهه عبر فكّ ألغازها، وتأويلها [1].

لقد تجلّى هذا الموقف أكثر في إقرار الصوفية بجواز ولاية المرأة، وانتصابها للمشيخة، وتدريس تعاليم التصوف، وهو ما توقّف عنده عدد من الدراسات الغربيّة، وبرّرته بكثرة النّساء الصّوفيات اللواتي أدركن مراتب متقدّمة في الطّريق الصّوفي، وأصبحن بموجبها في زمرة الأولياء، إضافة إلى طبيعة النّصوص الدّينيّة الإسلاميّة (القرآن، والحديث النّبوي أساساً)؛ التي تخوّل للمرأة، مثل هذه الدّرجات (الولاية، والمشيخة، والتّعليم...)، والمستند في هذا السّياق عادة ما يكون الصوفي محيي الدين بن عربي[2] في كتابه **فصوص الحكم**، وتحديداً شرحه للحديث النبوي: «حبّب إليّ من دنياكم ثلاث: النساء، والطيب، وجعل قرّة عيني في الصلاة»[3] (ابن عربي، د.ت، ص214). فقد رأى ابن عربي المرأة تجلياً للجمال الإلهي، ووجهاً من وجوه المحبة

(1) Schimmel, A. (n.d). l'Islam au féminin: La femme dans la spiritualité musulmane,France, éditions Albin Michel, 2000, p.48, (traduit de l'allemand par Sabine Thiel).

(2) Schimmel, A. (n.d). l'Islam au féminin: La femme dans la spiritualité musulmane, France, éditions Albin Michel, 2000, pp. 26-27, (traduit de l'allemand par Sabine Thiel).

(3) الحديث رواه النسائي رقم: 3949.

الإلهية، وهو تصوّر اعتمدته كاتيا بواسفون لتفسير تأثير السيدة المنوبية في مريديها، إذ حوّلتهم بجمالها إلى طريق الله: «لقد برهنت عبر حركتها من حيث هي قطبة على امتلاكها القدرة على تحويل الفتنة الملازمة للعلاقة رجل - امرأة إلى حب الله»(1). وبهذا يتحقق التّكامل بين البعدين المادي، أو الجسدي، والروحي.

ولكن ألا يفترض الكمال الروحي، أو الصّفاء عند الصوفية محاربة النفس، ومتعلقاتها؟ بمعنى أنّ المرأة مدعوّة إلى التنكّر لجسدها، والتّسامي عنه متى أرادت تحقيق صفاء روحها، والارتقاء في مراتب التجربة الصوفية لبلوغ الولاية، ومن ثم فهي مدعوة للتخلي عن أنوثتها؛ أي: عن جزء من هويتها؛ التي تميّزها عن الرّجل. ونلمس هذا في عبارة درجت في أوساط الصوفية، ونقلتها آنا ماري شيمل، ومضمونها: «المرأة حين تسلك درب الله تعالى، سير الرجل، حينئذ لا يمكن أن تعدّ امرأة»(2).

وتؤكد فاليري هوفمان هذا الاعتقاد في قولها عن تصوّف النّساء، وموقف رجال الصوفيّة منه إذا ما أدركن مرتبة عالية في تعبّدهنّ: «الانتماء إلى جنس محدد لا يمثّل حاجزاً أمام الإلهام، والمنّة الإلهية، يقال حينها [رجال بعثوا في شكل امرأة]»(3).

---

(1) Boissevain, K. Saïda Manoubiya: son culte aujourd'hui, quelles spécificités?, Ibla, revue des belles lettres arabes, N°186, 63ème année, 2000-2, p.153.

(2) شيمل، آنا ماري، «المرأة في التصوف»، مرجع سابق، ص20.

(3) Boissevain, K. Sainte parmi les saints, Sayyda Mannûbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine.. Paris: Maisonneuve & Larose. 2006, p. 20.

ويحمل هذا الفهم ضمنياً إقراراً مخالفاً لما ذهبت إليه القراءات الغربية من أنّ الصوفية يحملون فكر مساواة بين الجنسين، إذ تضحّي المرأة بأنوثتها لترقى إلى مصاف الرجال، ولا يكون ذلك في مطلق الأحوال، بل يرتهن بسلوك الطريق إلى الله، وخوض التجربة الصوفية، وفيما عدا ذلك تبقى الصورة السلبية للمرأة حاضرة، ومؤثّرة باعتبارها قرينة النفس البشرية الأمّارة بالسوء.

أضف إلى ذلك أنّ ابن عربي في هذا الحيّز النّصّي المعتمد حجّة عند عدد من المفكّرين الغربيّين، أمثال شيمل وكامي آدامس، يقرّ بأنّ حنين الرّجل إلى المرأة إنّما هو حنين الكلّ إلى جزئه، وأنّ حبّه لها علّته إلهية، وليس اختياريّاً، أو إراديّاً حسب ما تنطق به صيغة المبني للمجهول الواردة في الحديث النّبوي «حُبِّب إليّ...»، وما هذا الحبّ إلّا وسيلة لبلوغ المحبّة الإلهية.

ومن ثمّ ينخرط ابن عربي في التّوجّه الأوّل؛ الذي يقول بقصور المرأة، ونقصها، وأفضليّة الرّجل عليها، ويتأكّد ذلك في مثل قوله في كتاب (**الإسفار عن نتائج الأسفار**): «والمرأة أنسى من الرّجل، ولهذا قامت المرأتان في الشّهادة مقام الرّجل الواحد... لأنّ المرأة شقّ من الرّجل... فامرأتان رجل واحد؛ فهي ناقصة الخَلْق، معوجّة في النّشء؛ لأنّها ضلع»[1]. وأيضاً في

(1) ابن عربي، محيي الدّين، الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن: رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمّد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط2، 2004م، ص363.

الفتوحات المكّيّة حين يصرّح: «ولمّا ظهر جسم آدم.. ولم تكن فيه شهوة نكاح... -والنكاح في هذه الدّار إنّما هو لبقاء النّوع- فاستخرج من ضِلَعِ آدم القُصيرى حواء. فقصُرت (المرأة) بذلك عن درجة الرّجل.. فما تلحق (النّساء) بهم (أي: بالرّجال) أبداً»[1].

ويعني هذا أنّ نظرته إلى المرأة لا تخرج عمّا درج في تقاليد الصّوفيّة من رفض للأنثى الجسد/ الدّنيا، وتقبّل للمرأة/ الرّوح، وهي في هذا، وذاك لا تستوي كائناً مستقلاًّ له ذاتيّته الخاصّة، إنّما تبقى جزءاً من الرّجل مكمّلة له. ويقيم هذا دليلاً على أنّ في القراءات الغربيّة؛ التي اعتنت بتحليل ابن عربي لصورة المرأة، وطبيعة خلقها ما جانب الموضوعيّة، وغالى في إصدار الأحكام عبر انتقاء الشّواهد النّصّيّة، وهو ما يطرح السّؤال عن خلفياتها، ومقاصدها؛ التي يبدو أنّها لم تكن بريئة.

3- تقييم نظرة الصّوفية للمرأة في القراءات الغربيّة:

ترى آنا ماري شيمل أنّ التّصوّف قد أفاد المرأة، وخدم صورتها في المجتمع، بل إنّ «ما هيأه... يفوق ما قدّمه إسلام السّنّة الصارم»[2] إذ أتاح لها إنشاء خانقاهات، وزوايا، وأقرّ لها المشيخة، والولاية، وسمح لها بالمشاركة في اجتماعات

(1) ابن عربي، محيي الدّين، الفتوحات المكّيّة، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، مصر، ط2، 1985م، ص248.

(2) شيمل، آنا ماري، (المرأة في التصوف)، مرجع سابق، ص26.

الصوفية، ومجالس ذكرهم[1]، واحتفالاتهم، وولائمهم، وترى شيمل أنّ الطريقة البكتاشية في تركيا، مثلاً، تعدّ نموذجاً متطوراً وراقياً في التعامل مع النساء؛ «فلقد تساوت المرأة هنا بالرجل من حيث الاعتبارات جميعها»[2]، وإن كانت تعترف بأنّ هذه الظّاهرة كانت محلّ اعتراض، وإنكار من سائر المذاهب، والاتجاهات الفكرية، والعقائدية، وقد وصلت حدّ الطّعن في أخلاق أصحاب هذه الطريقة.

ومع ذلك تستطرف شيمل هذا المنحى، وتسحب سلوكه على مختلف الصوفية، موهمة بكونه أمراً دارجاً بينهم؛ لتؤكّد أنّ التصوف هو صاحب الفضل في إشراك المرأة في الحياة الاجتماعية، وتمكينها من مدّ يد العون إلى المحتاج، وإثبات وجودها، واستقلاليتها إلى درجة حوّلتها إلى رمز للتّقوى، والعبادة في الأوساط الشعبية، وهو ما نسجته أساطيرهم، وأذكته أخيلتهم.

وتستعرض القراءات الغربية دور المرأة في دعم التجربة الصوفية، إمّا عبر الخوض فيها أو عبر مدّ يد العون إلى أفرادها أزواجاً كانوا، أو إخوة، أو مريدين، وهذا ما تعلن عنه أدبيات التصوف، ومنها ما يذكره ابن عربي شعراً عن إحدى مريداته، وهي صفيّة:

---

(1) Schimmel, A. (n.d). l'Islam au féminin: La femme dans la spiritualité musulmane, France, éditions Albin Michel, 2000 p. 49, (traduit de l'allemand par Sabine Thiel).

(2) المرجع نفسه.

لبست صفية خرقة الفقراء
لمّا تحلّت حلية الأمناء
وأتت بكلّ فضيلة و تنزّهت
عن ضدّها فَعَلَتْ على النظراء
وتكاملت أخلاقها و تقدّست
وتخلّقت بجوامع الأسماء
جاءت لها الأرواح في محرابها
فهي البتول أخيّة العذراء[1]

لقد أفرزت هذه الصورة؛ التي حملتها كتب التصوف عن المرأة مكانة مميزة لها في الوجدان الشعبي في مختلف أنحاء البلاد الإسلامية، ممّا كثّف من عدد المزارات المقدسة، والمخصصة للنساء، وقد رأت القراءات الغربية أنّ في ذلك حظوة للمرأة، لم تكن لتتوفّر لولا سموّ نظرة الصوفية إليها متى اختارت طريق الله، أو جذبت إليه، أو سخّرت نفسها في خدمة رجاله، والتزمت بآدابه.

والملاحظ ها هنا أنّ معظم الدراسات الغربيّة تنطلق في استقراء واقع المرأة في التّجربة الصّوفيّة، أو صورتها في أدبيّات التّصوّف، من العودة إلى تجربة الرّسول مع نسائه، واستحضار

(1) ابن عربي، محيي الدّين، ديوان ابن عربي، تحقيق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، لبنان، 1996م، ص54.

وقعها في المخيال الإسلامي، وتأكيد ما لعبته زوجات الرّسول من دور في نشر تعاليم الإسلام، ودعم رسالته، تقول شيمل: «فقد كان حبّ النّبيّ للنّساء، وزيجاته المتعدّدة، وبناته الأربعة تستبعد ذلك الشّعور باحتقار النّساء... ويبيّن تعظيم فاطمة في الدّوائر الشّيعيّة، الدور المهمّ؛ الذي تمكّن العنصر النّسائي من اكتسابه في الحياة الدّينيّة في الإسلام»[1]. وبهذا الفهم يكون التّصوّف امتداداً لسنّة الرّسول، والتزاماً بها في احترامه للمرأة، واحتضانه لها بقبولها في مجالس الذّكر، وإكبار تعبّدها.

ولا تتوانى آنا ماري شيمل، وغيرها من الباحثين الغربيين في هذا السّياق من المقارنة بين الإسلام والمسيحيّة، واستعراض أسماء ثلّة من القدّيسات [2] للبرهنة على أنّ ظاهرة الولاية عامة في جميع الدّيانات، وليست حكراً على الدّين الإسلامي، أو التّصوّف، بالإضافة إلى عدم اختصاصها بالرّجال دون النّساء، وتؤكّد آنا ماري شيمل ذلك بتحليل كلمة «رجل» في اللغات العربية، والفارسيّة، والتركيّة لتنتهي إلى كونها تتعالى عن مقولة الجنس[3]؛ إذا ما اتّصلت بأيّ شخص يوجّه همّته بإخلاص نحو ربّه.

(1) شيمل، آنا ماري، الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التّصوّف، مرجع سابق، ص491.

(2) Schimmel, A. (n.d). l'Islam au féminin: La femme dans la spiritualité musulmane, France, éditions Albin Michel, 2000, pp. 19-20, (traduit de l'allemand par Sabine Thiel).

(3) Schimmel, A. (n.d). l'Islam au féminin: La femme dans la spiritualité musulmane. France: éditions Albin Michel, 2000 p. 22, (traduit de l'allemand par Sabine Thiel).

خاتمة:

تبيَّن لنا من خلال هذا العرض أنّ المفكّرين الغربيّين قد اطّلعوا على التّراث الصّوفي في مختلف مراحله التاريخية، نظريّة وإجرائيّة، فرديّة وجماعيّة، وسعوا عبر مقاربات مختلفة إلى فهم آليات اشتغاله، وكيفية تفاعله مع نصوصه، وواقعه، وخلصوا إلى استنتاجات مهمة حول طبيعة تفاعل الصوفية مع المرأة، وانعكاسات ذلك على المجتمع من جهة، وعلى المرأة في حدّ ذاتها من جهة أخرى، وجنحوا في تحاليلهم، واستنتاجاتهم إلى التركيز على المظهر الإيجابي في هذه النّظرة، والتّقليص من الجانب السّلبي، على الرغم من وعيهم برواجه، وعمق تأثيره في عقائد الصّوفيّة. وكأنّهم بذلك يدافعون عن الإسلام كما تصوّره أعلام التّصوّف، ونخلص من خلال ذلك إلى أمرين اثنين:

أوّلهما: أنّ من القراءات الغربية ما حاول أصحابها الالتزام بضوابط البحث العلمي، والأكاديمي، وسعوا إلى التقيّد بالأمانة، والموضوعية، والحياد في تحليلاتهم، واستنتاجاتهم، متوسّلين في ذلك ما توفّر من مقاربات منهجيّة، أفرزها تطوّر العلوم، والمعارف. وقد رصدت هذه القراءات الظّاهرة في علاقتها بمحيطها، وبالثقافة الإسلامية عامة.

ثانيهما: أن عدداً من هذه القراءات نظر إلى صورة الصوفي في علاقته بالمرأة من منطلقات ذاتية أو شخصية، وانتماءات دينية، أو إيديولوجية، فكانت مقارباتها انتقائيّة، موجّهة، تقبل ما يستجيب لأغراضها، وتقصي ما لا يستجيب لمقاصدها، فكانت

نتائجها محدودة الآفاق، وأبانت أنّ من الغربيّين من لا يقبل الآخر المختلف عنه، عقائديّاً بالأساس، إلّا إذا ماثله في فكره، وسلوكه، وخضع لمنطق ثقافته، وفكره، فكأنّ خطابه محمّل برسالة مفادها استحسان دور الرّاهبات (والرّهبنة عموماً)، وإجلالهنّ من خلال تثمين إكبار الصّوفيّة للمرأة المتعبّدة المقتحمة غمار تجربة التّصوّف.



المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

- ابن عربي، محيي الدّين:
  - الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن: رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمّد عبد الكريم النمري، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط2، 2004م.
  - ديوان ابن عربي، تحقيق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة للنّشر، لبنان، 1996م.
  - الفتوحات المكّيّة، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، مصر: الهيئة المصريّة العامة للكتاب، مصر، ط2، 1985م.
  - فصوص الحكم: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ت).
- شيمل، آنا ماري:
  - الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التّصوّف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، ألمانيا - بغداد، 2006م.

- المرأة في التصوف. ترجمة: أحمد شركس، ضمن مجلة فكر وفن، العام 10، العدد 20، ألمانيا، 1972م.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، شرح وتقديم: نواف الجراح، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- Boissevain, K. (2000-2.). Saïda Manoubiya: son culte aujourd'hui, quelles spécificités ?, Ibla, revue des belles lettres arabes, N° 186, 63ème année.
- Boissevain, K. (2003,Juin- 2004, Février.), Saïda Manoubiya, une sainte parmi les saints Pratiques religieuses et. recompositions rituelles à Tunis, Correspondances, Bulletin d'information scientifique, publié par l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain (IRMC), N° 75, pp. 14-16.
- Boissevain, K. (2006.). Sainte parmi les saints, Sayyda Mannûbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine, Paris, Maisonneuve & Larose.
- Doutté, E. (2000). Marabouts. Paris, Ernest Leroux, èditeur.
- Femmes et soufisme. (2004, 6 Avril). Retrieved 19 may, 2013 from http://www.soufisme.org/site/spip.php?breve22.
- Helminski, C, (2002, 8june), Women and Sufism, Retrieved 19 may, 2013 from http://sufism.org/articles/women-and-sufism-by-camille-adams-helminski-2.

- Schimmel, A. (n.d). l'Islam au féminin: La femme dans la spiritualité musulmane, (traduit de l'allemand par Sabine Thiel). France, éditions Albin Michel.
- Smith, M. (1994). Muslim Women Mystics: The Life and Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam, Oxford, Rockport (Ma), One world Publications.



العقل المؤنث في تاريخ الفلسفة

قراءة في فلسفة إمام عبد الفتاح إمام النسوية

مونيس بخضرة[1]

ملخص الدراسة:

المرأة في فلسفة إمام عبد الفتاح إمام هي، في حد ذاتها، نصّ فلسفي منفتح على القراءة، والتأويل، بما أنها تحمل خصوصيات، وعلامات تشجع على ملاحظتها، والتمعن فيها؛ فهي تملك قدرة تعدد المعاني؛ التي بها تجاري بقية الظواهر، **وليست ظاهرة كباقي ظواهر الطبيعة**، بقدر ما هي ظاهرة عاقلة، لها سحرها، وجمالها، وطيبتها، وعنفها؛ فهي ظاهرة مركبة من أبرز معالم الظواهر الأخرى العديدة، يرشدها عقل أنثوي، بها تستهوي العقل الذكوري؛ فهي ظاهرة نشأت من التنوع،

(1) باحث جزائري.

وأسراره، نشأت في جدل مع العقل الذكوري؛ الذي يسعى لكشف هذه الأسرار، وهنا يكمن الإشكال!.

المرأة، موضوع مستشكل، وهذا الذي جعلها حاضرة في تاريخ الفلسفة، وإن جاز لنا أن نقول: إن المرأة هي الفلسفة عينها. إذاً فليس تاريخ الفلسفة إلا تاريخ للمرأة، ومن هذه المقاربات الفهميّة، نجد أن صعوبة تعريف الفلسفة هي صعوبة تعريف المرأة نفسها، وفهمها؛ فكلاهما متقلبتان، مراوغتان، كثيراً ما تدفعان العقل الذكوري في لحظة من لحظات يأسه، إلى الابتعاد عنهما، ونسيانهما للأبد، إلا أنه لا يستطيع، فيهمّ بالعودة إليهما.

اشتغال المفكر إمام عبد الفتاح إمام على سؤال المرأة، هو اشتغال اجتماعي حداثي بامتياز، يسترعي الاهتمام، والتفكير. ولعل إدراك إمام عبد الفتاح إمام لأهميتها في صناعة الحضارة المتطلعة، وأمام التراجع الحضاري الكبير؛ الذي يعيشه عالمنا العربي على جميع المستويات، رأى أن سر حداثتنا العربية الممكنة، يكمن في إعادة بناء تصورات صحيحة، وحقيقية لنصف المجتمع الأساس؛ الذي هو المرأة. وبما أن المرأة عامة، ولاسيما العربية منها، ظلت تعيش التشوهات الثقافية، والاجتماعية بأسباب شتى، أهمها: دينية، وعرفية، وتاريخية، فضّل معالجة هذا القسم من المجتمع لإعادة إحيائه من جديد إحياء تنويرياً. ومن هذه الزاوية اعتبرنا فلسفة إمام عبد الفتاح إمام النسوية فلسفة حداثية تنويرية.

أما مكمن جدّة حداثته الفلسفية، فتعود إلى فتحه لملف شائك، يتقاطع مع الكثير من الأحكام الفقهية، والاجتماعية، والعرفية، والتاريخية؛ التي خصت المرأة، وبالتالي تناوله لهذا الملف هو محاولة منه لإعادة بناء تاريخ جديد للمرأة. تاريخ يتطابق مع مسلمات العقل المنفتح، والمتحرر من ترسبات التاريخ المثقل بالأخطاء، ولاسيما عندما نجده يشدّد على تطبيق الفكرة الهيغلية الخالدة؛ التي ترى أن الفكر يبني الواقع، ويرممه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نعود إلى مناقشته لأسئلة المرأة التاريخية، وهي أسئلة مزمنة، تعاقب على حلحلتها كثير من الفلاسفة، على غرار ما فعل إمام عبد الفتاح إمام؛ الذي جعلته يعود ليحفر جينيالوجياً في أصل المرأة، لعله يعرف حقيقة جيناتها الفكرية، والسلوكية، وعندما عدنا معه في مسيرته هذه، تبيّن لنا أن المنجزات البشرية الكبرى، كانت منجزات مشتركة بين الرجل والمرأة، تحمل خصائص الذكورة، والأنوثة، فكيف تحامل الرجل على نفسه وأقصى المرأة منها؟، يتساءل إمام عبد الفتاح إمام، كيف لا، والوجود كله قائم على الذكورة والأنوثة؟!.

أمام قوة المفكر إمام عبد الفتاح إمام التحليلية، تساءلنا عن مصدرها، وعن السبب الذي جعله يهتم بهذه الموضوعات في الثقافة العربية المعاصرة. وحتى نلمّ بهذا الموضوع، ونستوفي شروطه المعرفية، تناولنا فيه العناصر التالية:

- المرأة في فلسفة إمام عبد الفتاح إمام....مقاربة حداثية.

- العقل الأنثوي في الخطاب الأسطوري.
- العقل المؤنث في الثقافة اليونانية في العصر الكلاسيكي.
- أفلاطون، والمرأة.
- المرأة، والجنسية المثلية.
- أرسطو، والمرأة.
- العقل المؤنث في الفلسفة المسيحية.
- العقل المؤنث في العصر الحديث.
- هيغل، وعودة أنتيغونا.
- نيتشه، والمرأة.

على سبيل التقديم:

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿58﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ **[النّحل: 58-59].**

«فها هو يايرس يخرّ عند قدميه قائلاً: ابنتي الصغيرة على آخر نسمة، ليتك تأتي وتضع يدك عليها لتشفى فتحيا (...)، وأمسك يسوع بيد الصبية، وقال لها: طليثا، قومي (أي: يا صبية، أو لك قومي) فقامت الصبية ومشت» (مرقس الإصحاح الخامس: 22-33).

في كوميديا (**مجلس النساء**) لأرستوفان (Aristophane) التي مثلت عام (392 ق.م) تقول براكساجورا (Braxajura) في حوارها

مع جاراتها: نعم،... أرى أنكن قد قمتن بما ينبغي... فمعكن أردية أزواجكن، وعصيّهم، وأحذيتهم...

الجارة: وعقولهم.

براكساجورا: لا... لسنا في حاجة إلى عقولهم!... تكفينا أحذيتهم، وعصيهم...

براكساجورا: تلتفت إلى الجميع: أصغين إليّ أيّتها النساء!... إن غايتنا؛ التي من أجلها نجتمع منذ زمن، وهدفنا؛ الذي نرمي إليه منذ أمد، وحلمنا؛ الذي نسعى لتحقيقه، ونرجو أن يتحقق اليوم، هو كما تعْلمنَ: أن نتسلم نحن في أيدينا شؤون الدولة؛ فالدولة -كما تعرفْنَ- تسير الآن كأنها سفينة ضالة في بحار عميقة القاع، وهي عاطلة من المجاذيف، والشراع...

الجارة: نعم!... لو تسلمنا هذه السفينة لغزلنا لها في الحال بمغازلنا ألف شراع!...

براكساجورا: تلتفت إليها منتهرة: ألن تكفّي عن ذكر الغزل، والمغزل؟!...

امرأة: كلامك جميل يا براكساجورا!... لكن نستطيع -نحن النساء- أن نحكم الدولة؟!... كيف نجرؤ بقلوبنا الضعيفة على مخاطبة الشعب؟!...

براكساجورا: من قال إن قلوبنا ضعيفة؟!... ينبغي أن نقوم في شجاعة بهذا العمل العظيم!... فإن لم نسارع نحن إلى إنقاذ الدولة، فلن ينجيها أحد من الهلاك!...

تقف موقف الخطابة، وتقول:

أوجِّه توسلاتي إلى الآلهة، وأسألها أن توفقنا إلى إصلاح الأمر. إنه ليدمي قلبي أن أرى الفساد قد دبّ في جسم الدولة كما يدب الموت البطيء، وأن أرى الدولة قد ألقت بشؤونها في أيدي رؤساء، لا يعنيهم من أمر الدولة غير أنفسهم، ومن يحيط بهم من الأخطاء...كلهم يرى الدولة دائرة ضيقة هم مركزها، ومحيطها الأنصار، والأصدقاء. أما ما خرج عن هذا المحيط، فإن أبصارهم لا تستطيع أن تمتد إليه!...

لم يأت بعد رجل استطاع أن ينظر إلى البعيد قبل القريب، ولم يظهر رجل جعل الدولة كلها دائرة واحدة، مركزها النفع العام، وأخرج نفسه منها ليسهر عليها من علٍ، كأنه إله!...

إنّا كلما عقدنا الأمل على رجل، وحسبناه المصلح المنشود خاب الظن، وطفا على لجج السخط العام حكمه العفن، كما تطفو الجيف، وانتشرت في الجو رائحة الفساد المعهود. إنها لحالٌ كادت تدعو إلى اليأس المميت، لو لم أجد لكم أيها الناس دواء له فعل السحر!...

الجارة: يا لَهُ مِنْ خطيبٍ قادر!...

انطلاقاً من هذه الخطابات الثلاثة، المتباينة المنزلة، الموحدة في الموضوع. الخطاب الرباني؛ الذي مثلته الآية القرآنية، والخطاب الرسولي؛ الذي مثلته حادثة شفاء يسوع (Jésus) للصبية المريضة، والخطاب البشري؛ الذي احتوته وقائع كوميديا

(برلمان النساء) لأرستوفان، نستخلص مدى عمق الموضوع؛ الذي حملته هذه الخطابات، وأهميته الحضارية، والاجتماعية، والتاريخية، ألا، وهو موضوع المرأة، ودورها الفاعل في استمرارية النوع البشري، وترصيع تاريخه بلحظات فريدة، يستحيل حدوثها من دون حضور المرأة، ولعل تأكيد الخطابات الثلاثة على طبيعة المرأة، ككائن له خصائص جوهرية، يتفرّد بها عن كائنات أخرى، لأمر يضعنا أمام مسؤولياتنا التاريخية نحن الذكور، لِما تعرضت له من تشوهات ثقافية حادة في حقها، ولمعاناة قاسية تحوّلت مع مرور الزمن إلى قسم لا يمكن أن تعيش من دونه[1].

ويُعدُّ موضوع المرأة، وقضاياه المتنوعة، أكثر الموضوعات الاجتماعية؛ التي شغلت بال المفكرين، والمثقفين، وأخذت حيزاً كبيراً من مساحات التعبير عنها في الفن، والمسرح، والأدب، والفلسفة، والتاريخ، ويعود سبب ذلك، في نظري، إلى أن المرأة هي الوعاء؛ الذي ينشأ فيه المجتمع، ويتطور، وكلما كان هذا الوعاء قوياً، ومحاطاً بالعناية، كان مجتمعاً منسجماً، ومتماسكاً، ينحو نحو أهدافه الاجتماعية؛ التي تجعله يستمر نحو الأفق، وبتعبير آخر: إن المرأة هي أكبر مساهم في تشكيل الشخصية بأدوارها في الأمومة، والتربية. وهذا؛ الذي يجعل منها القاعدة؛ التي تبنى عليها الإنسانية، بقيمها، وأخلاقياتها، وسننها.

---

(1) الحكيم، توفيق، براكسا أو مشكلة الحكم، مكتبة الآداب، مصر، ط2، 1960م، ص15-17.

تحت ضغط كل هذه المزايا الكونية؛ التي تتوافر عليها المرأة، تحرّك أحد كبار الفكر الفلسفي في العالم العربي، بفكره، وتأملاته التبصّرية، موظفاً كل أدواته المعرفية، والمنهجية، وما احتواه تاريخ الفلسفة الطويل من نظريات، ومذاهب فلسفية متباينة، لفهم المرأة، وهو الفيلسوف المصري إمام عبد الفتاح إمام (Imam Abdel-Fattah Imam). ليس فقط لكونها بشراً، وإنما أيضاً بما أنها ظاهرة أنطولوجية معقدة (phénomène ontologique)، يستحيل التعامل معها دون فهم عميق.

المرأة هي ظاهرة كباقي ظواهر الطبيعة، ظاهرة عاقلة (phénomène rationnel)، لها سحرها، وجمالها، وطيبتها، وعنفها؛ فهي ظاهرة مركبة (Un phénomène complexe) من أبرز معالم الظواهر الأخرى العديدة، يرشدها عقل أنثوي، به تستهوي العقل الذكوري؛ فهي ظاهرة نشأت من التنوع، وأسراره، نشأت في جدل مع العقل الذكوري؛ الذي يسعى لكشف هذه الأسرار، وهنا يكمن الإشكال!.

المرأة، موضوع مستشكل، وهذا الذي جعلها حاضرة في تاريخ الفلسفة، وإن جاز لنا أن نقول: إن المرأة هي الفلسفة عينها (La femme est la philosophie) إذاً، فليس تاريخ الفلسفة إلا تاريخ للمرأة (Histoire des femmes)، ومن هذه المقاربات الفهميّة، نجد أن صعوبة تعريف الفلسفة هي صعوبة تعريف المرأة نفسها، وفهمها؛ فكلاهما متقلبتان، مراوغتان. كثيراً ما تدفعان

العقل الذكوري في لحظة من لحظات يأسه، إلى الابتعاد عنهما، ونسيانهما للأبد، إلا أنه لا يستطيع، فيهمّ بالعودة إليهما.

اشتغال المفكر إمام عبد الفتاح إمام على سؤال المرأة (la question des femmes)، هو اشتغال اجتماعي حداثي (Le fonctionnement d'un social moderne) بامتياز، يسترعي الاهتمام، والتفكير. ولعل إدراك إمام عبد الفتاح إمام لأهميتها في صناعة الحضارة المتطلعة، وأمام التراجع الحضاري الكبير؛ الذي يعيشه عالمنا العربي على جميع المستويات، رأى أن سر حداثتنا العربية الممكنة، يكمن في إعادة بناء تصورات صحيحة، وحقيقية لنصف المجتمع الأساس؛ الذي هو المرأة. وبما أن المرأة عامة، ولاسيما العربية، ظلت تعيش التشوهات الثقافية، والاجتماعية بأسباب شتى، أهمها: دينية، وعرفية، وتاريخية، فضّلَ معالجة هذا القسم من المجتمع لإعادة إحيائه من جديد إحياء تنويرياً. ومن هذه الزاوية اعتبرنا فلسفة إمام عبد الفتاح إمام النسوية، فلسفة حداثية تنويرية (Philosophie moderniste des Lumières).

أما مكمن جدّة حداثته الفلسفية، فهي تعود إلى فتحه لملف شائك، يتقاطع مع الكثير من الأحكام الفقهية، والاجتماعية، والعرفية، والتاريخية؛ التي خصت المرأة، وبالتالي تناوله لهذا الملف هو محاولة منه لإعادة بناء تاريخ جديد للمرأة (Construction d'une nouvelle histoire pour les femmes). تاريخ يتطابق مع مسلمات العقل المنفتح، والمتحرر من ترسبات التاريخ المثقل بالأخطاء، ولاسيما عندما نجده يشدّد على تطبيق

الفكرة الهيغلية الخالدة؛ التي ترى أن الفكر يبني الواقع، ويرمِّمُه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نعود إلى مناقشته لأسئلة المرأة التاريخية، وهي أسئلة مزمنة، تعاقب على حلحلتها كثير من الفلاسفة، على غرار ما فعل إمام عبد الفتاح إمام؛ الذي جعلته يعود ليحفر جينيالوجياً في أصل المرأة، لعله يعرف حقيقة جيناتها الفكرية، والسلوكية، وعندما عدنا معه في مسيرته هذه، تبيّن لنا أن المنجزات البشرية الكبرى، كانت منجزات مشتركة بين الرجل والمرأة، تحمل خصائص الذكورة، والأنوثة، فكيف تحامل الرجل على نفسه، وأقصى المرأة منها؟، يتساءل إمام عبد الفتاح، كيف لا، والوجود كله قائم على الذكورة، والأنوثة؟.

أمام قوة المفكر إمام عبد الفتاح إمام التحليلية، تساءلنا عن مصدرها، وعن السبب؛ الذي جعله يهتم بهذه الموضوعات في الثقافة العربية المعاصرة. دون تفكير، وجدناها تعود إلى تكوينه الهيغلي، وتأثير فلسفته عليه بقوة، ولاسيما أنه استغرق حياته الثقافية كلها في فهم الفلسفة الهيغلية (la philosophie de Hegel)، فأبدع فيها، وأدخلها إلى العالم العربي، وسارت الهيغلية بفضله تنطق بلسان عربي، مؤلفاً، وحاضراً فيها، وترجم بعض أعمال هيغل العديدة من لغتها الأصلية إلى اللغة العربية. ولم يتوقف عند هذا الحد فحسب، وإنما تتبع تطورها بعد رحيل صاحبها، وتأثيرها في الفلسفة المعاصرة، حتى أصبحت فلسفة كونية، بها صار إمام عبد الفتاح إمام أحد معالم الهيغلية المعاصرة.

والفلسفة الهيغلية بأفكارها الشاملة، تحيلك إلى عدد من الأسئلة، منها المتعلقة بالوجود، والحياة، والفن، والدين، وغيرها، بما فيها سؤال الأنوثة العامة (Question générale de la féminité)؛ أي: أنطولوجيا الأنوثة (féminité ontologique)، وحتى الأنوثة العاقلة (féminité rationnelle)؛ التي هي إحدى أنواعها، خاصة ما تناوله في قسم المنطق الكبير؛ الذي فصّل فيه طبيعة الوجود، والموجودات، وفي هذا الباب، أحسب نفسي تلميذه، حين تتلمذت على مؤلفاته في إعداد أطروحاتي العليا حول فلسفة هيغل.

في كل الأحوال، بصمات إمام عبد الفتاح إمام في الفلسفة عموماً، ولاسيما الهيغلية منها، بارزة للعيان، وذات تأثير هائل على الباحثين العرب في مجال الفلسفة، إلا أن بحوثه الفلسفية في إشكالية المرأة، فهي بحق، تشكل علامة فارقة في مجال البحث الفلسفي العربي، حيث إنه خصص لها مساحات واسعة من الكتابة، والبحث فيها، وما زادها أهمية، وقيمة، هو تسليطه للروح الهيغلية في حرث موضوع المرأة، وهي روح ديالكتيكية شاملة، لا تهمل التطورات التاريخية منها، وتقلبات ظاهرة المرأة التاريخية بين الظهور، والاختفاء؛ أي: بين المكتسبات الإيجابية، والانكسارات السلبية، فكلاهما لهما دور في بناء المعرفة وفق هيغل؛ التي تعد استراتيجية هيغل الشاملة في معرفة الشيء وبنائه، وهي نفسها؛ التي اعتمدها فيلسوفنا في مقارباته لسؤال المرأة، وعليه نجده يلامس حقيقة المرأة وأحوالها في

تدرجها التاريخي برؤية فلسفية، من خلال التنقيب عنها في الخطابات الأسطورية القديمة، والدينية، وفي الثقافة الإغريقية عبر مدارسها الكبرى، ومواقف فلاسفتها منها، ثم وضعية المرأة في الحقبة المسيحية، وفلاسفتها، وفي الفلسفة الحديثة، وتجاربها المرّة، وأخيراً في الفلسفة المعاصرة. فالرجل يكاد يكتب لنا قصة المرأة (l'histoire des femmes) على شاكلة (**قصة الحضارة**) (l'histoire des civilisations) لـ: ويل ديورانت (Will Durant)، في سلسلته الطويلة، والشهيرة؛ التي سماها: (**سلسلة الفيلسوف والمرأة**).

ونحن، القراء، حتى نتمكن من قراءة فلسفته حول المرأة، وجدنا أنفسنا من الضرورة أن ننعطف معه عبر سلسلته؛ لإعادة تقديم مآثره الفلسفية حول إشكالية المرأة.

المرأة في فلسفة إمام عبد الفتاح إمام... مقاربة حداثية:

مشروع إمام عبد الفتاح إمام، هو دعوة لنبذ الفكرة الساذجة، التي تصلبت في تاريخها؛ التي تقول: إن عقل المرأة أقل من عقل الرجل شأناً وقدرة، أو أن تفكيرها يغلب عليه العاطفة، والانفعال، وأن أحكامها يسيطر عليها الاندفاع، والتهور، وتنقصها الرؤية، والتدبر، فلا الدين يقول شيئاً من ذلك، ولا العلم يعترف به، ولا التاريخ يشهد بصحة شيء منه، وليس هو إلا قول تقليدي رجعي، بعيد كل البعد عن الحداثة المرجوة، وآفاقها.

والأمر؛ الذي أثار اهتمام الفيلسوف إمام عبد الفتاح إمام حول هذه المقولة الساذجة، هو عندما صدرت عن فلاسفة كبار

على غرار المعلم الأول أرسطو (Aristote)، ثم شاعت بعده في العالمين العربي، والغربي معاً، نظراً لمدى تأثير أرسطو عليهما على حد سواء، وأصبحت، كما يقول فيلسوفنا، هي الهادي، والمرشد عن المرأة بصفة عامة، كما أصبحت المرأة في المخيال العام كائناً ناقصاً، لا دور لها في الوجود سوى الإنجاب، وتربية الأولاد، وأخطر ما في نظرية أرسطو هذه، كما يرى إمام عبد الفتاح، هو أنه يذهب إلى أن الطبيعة؛ التي لا تفعل شيئاً باطلاً، هي التي جعلت المرأة على هذا القدر من الدونية، وليس للعادات، والتقاليد، أو أفعال المجتمع دخل في تحديد هذه الدونية، والعجيب أن مجتمعاتنا العربية تلقفت هذه النظرية بغبطة -لحاجة في نفسها- وراحت تضفي عليها شيئاً من القداسة[1].

وحتى يحطّم إمام عبد الفتاح صنم هذه النظرية، يحاول أن يفتّش عن طريق شواهد التاريخ، أن هناك امرأة واحدة تفلسفت، أو برهنت على رجاحة العقل، وصواب الفكر عندها، فيقول: فإننا نهدم بذلك آلاف الأمثلة الإيجابية؛ التي يقول بها أصحاب الفكرة الأرسطية المتخلفة؛ التي تغمض العين حتى لا ترى نماذج مضيئة لنساء راجحات العقل، صائبات التفكير، سديدات الرأي على نحو ما. فقد جرت العادة؛ التي أصبحت أقرب إلى البداهة الواضحة بذاتها أن تقول: إن تاريخ الفلسفة، لاسيما الفلسفات القديمة، هو تاريخ الفلاسفة من الرجال، وبالتالي ليس من

---

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، نساء الفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م، ص17.

المألوف أن يكون هناك نساء فلاسفة، حيث إن بدايات الفلسفة الأولى المسجلة في بلاد اليونان في القرن السادس قبل الميلاد في منطقة أيونيا (Ionia)، أنتجها قلة من الرجال هم ثلاثة: طاليس (Thales) (546 ق.م)، وأنكسماندر (Anaxímandros) (546 ق.م)، وأنكسمانس (Anaximês) (525 ق.م) أعضاء المدرسة الأيونية (l'école ionique). إذ هم طبيعيون، ثم توالى موكب الفلاسفة من الرجال: هراقليطس (Heraclitus)، وفيثاغورس (Pythagoras)، وبارمنيدس (Parménides)، وزينون (xénon)، وأناكساغوراس (Anaxagoras)، وديمقريطس (Democritus)، إلى أن نصل إلى العصر الذهبي للفلسفة اليونانية في عصر سقراط (Socrate)، وأفلاطون (Platon)، وأرسطو. ثم يسير الركب حتى نصل إلى الحركة التوفيقية في القرن الثالث المسيحي، حسب اللوحة الفلسفية؛ التي رسمها إمام عبد الفتاح إمام.

ولو أننا استعرضنا تاريخ الفلسفة الغربية، حسب ما يرويه المؤرخون من أمثال فيندلبنت، وكونوفيشير، وكوبلتون، وإميل برييه، بل حتى المؤرخين الفلاسفة الكبار على غرار هيغل (Hegel)، وبرتراند راسل (Bertrand Russell)، لوجدنا أنه استعراض لأفكار الرجال الفلاسفة، ومذاهبهم، فإننا لا نجد عندهم إشارة إلى نساء فلاسفة؛ باستثناء فيلسوفة واحدة تنتسب إلى الأفلاطونية المحدثة، يذكرونها في عجالة، وهي هيباشيا (Hypathia)، فيلسوفة إسكندرية (philosophe d'Alexandrie)[1].

(1) المصدر نفسه، ص16.

وهنا يتساءل إمام عبد الفتاح إمام، عدم ذكرهم لفيلسوفات طوال تاريخ الفلسفة؛ الذي يفسره بسبب اعتقادهم أن المرأة رقيقة العواطف، وانفعالية، وليس لديها القدرة على التفكير المجرد، وأن الفلسفة، في حد ذاتها، عقل، والنساء ناقصات في قدراتهن العقلية؛ فهن لا يبلغن من الذكاء، والعبقرية مبلغ الرجل، كما قال أرسطو، وأعجب العجاب أن تجد في بلادنا، يقول إمام عبد الفتاح إمام، ما يردد هذه الأفكار المغلوطة، والمتخلفة، والآراء الخاطئة إلى الإسلام العظيم.

والواقع أن الحملة؛ التي تشن ضد عقل المرأة، والزعم بعدم قدرتها على التفلسف، والقول بأن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلاسفة الذكور، هذه الحملة تتغافل الدور البارز؛ الذي تلعبه الظروف الاجتماعية والدينية، ناهيك عن استعباد الرجل للمرأة، وسيطرته عليها لزمن طويل، فتاريخ المرأة هو تاريخ عبودية، وما ترتب عن ذلك كله من عدم إتاحة الفرصة للنساء أن يتعلمن، وإظهار قدراتهن الفعلية.

وهناك تغافل لدور البيئة في كبح قدراتهن، وإمام عبد الفتاح إمام يقارن هذه الحملة المضللة في حق المرأة بالحملة التي يمارسها الغرب في حق الشرق، ومردوده الفلسفي، والعلمي.

إن القول بأن عقل المرأة أقل في كفاءته من عقل الرجل، وأن الأنثى ليس لديها القدرة على التفلسف، يشطر العقل البشري إلى شطرين، وهو قول ظاهر البطلان، وهو يشبه القضية؛ التي كثيراً ما أثارها المستشرقون حول إمكانية العقل العربي، وقدرته

على التفلسف، وإنكارهم أن هناك فلاسفة مسلمين. فالكندي (Kindi) والفارابي (Al-Farabi) وابن سينا (Ibn Sina) وابن رشد (Ibn Rushd)، ليسوا سوى نسخاً باهتة من أفلاطون، وأرسطو، وليست لديهم القدرة على الخلق، والإبداع، ومن ثم ليست لديهم فلسفة خاصة بهم، وهنا يستند إمام عبد الفتاح إمام إلى العقاد (Akkad)؛ الذي فنّد أباطيلهم حينما قال: (من ضروب التجني؛ التي لا تحمد من العلماء: أن يقال إن العقل العربي لن يستطيع التفلسف بحال من الأحوال)[1].

وهنا يتوصل إمام عبد الفتاح إمام إلى نتيجة مفادها، أن البيئة؛ التي عاشت فيها المرأة طوال التاريخ، وما شاكلها من عوامل، وظروف اجتماعية، وسياسية، ودينية، واقتصادية، هي التي منعت المرأة من التفلسف، وليس بسبب نقص عقلها، أو خلل ذاتي. الظروف؛ التي مرت بها المرأة، هي التي مكنت الرجل من استعبادها، ووضعها في زاوية منعزلة من الدار، يطلق عليها لفظ الحريم. وعندما خضع الرجال لطغاة التاريخ، حرموا عليه التفلسف على نحو ما فعل الإمبراطور الروماني نيرون (Nero) وغيره. سلوك ساهم في اختفاء الفلسفة، ومعنى هذا، أن الرجل لو كان في وضع المرأة، ومرّ بهذه الظروف نفسها لعجز عن التفلسف، والإبداع.

والواقع، كما يرى إمام عبد الفتاح إمام، أنه على الرغم من خضوع النساء الطويل لسيطرة الرجال، واستبعادهن من الحياة

(1) نقلاً عن إمام، إمام عبد الفتاح، المصدر نفسه، ص20.

الثقافية العامة، وإتاحة الفرصة على أي نحو للتثقف، والتفلسف، فإننا نستطيع أن نجد، هنا، وهناك، نساءً لامعاتٍ، لهن دور في البحث عن الحكمة منذ فجر الفلسفة. صحيح أنه دور صغير، وبسيط، لكنه يثبت، على أية حال، قدرتهن على القيام بدور أكبر، إذا ما أتيحت الفرصة، وتغيرت البيئة المناوئة؛ التي تعمل على كبت قدراتهن، وتمنعها من الظهور، وكما أننا نجد أن هناك كتباً كانت لفلاسفة ذكور، لكنها فقدت، ولم يبق منها سوى فقرات، فسوف نجد ذلك بالضبط مع النساء الفلاسفة، فلم يبق لنا، مثلاً، من كتابات إيزارا (Aesara) سوى شذرات قليلة عن كتابها (**عن الطبيعة البشرية**) (La nature humaine)، وكما أن تاريخ الفلسفة الغربية يبدأ من اليونان في القرن السادس ق. م بالمدرسة الأيونية، فكذلك يبدأ تاريخ النساء الفلاسفة في القرن نفسه، بالمدرسة الفيثاغورية (école pythagoricienne).

لقد حظيت المرأة الفيثاغورية بفرص مهمة، مكنتها من القراءة، والكتابة، وقبل كل شيء من التفكير، والمناقشة، وإعمال العقل، ووقفت على قدم مساواة مع الرجل، وكان الاعتقاد السائد عند الجماعة الفيثاغورية، أنه على الرغم من أن طبيعة المرأة تختلف عن طبيعة الرجل، فإنها لا تقل عنه أبداً من حيث القدرة، ولا من حيث القيمة، ومن هنا، فقد كانت النساء الفيثاغوريات مثقفات، لهن اهتمامات فكرية، وأدبية بارزة، وقد عشن إبان تأسيس المدرسة الفيثاغورية الأولى، وكانت ثيانو (Theano) زوجة فيثاغورس أشهرهن جميعاً، وقد قامت مع بناتها الثلاث:

أريجنوت (Arignote) وميا (Myia) ودامو (Damo) برئاسة المدرسة الفيثاغورية، وإدارتها بعد وفاة مؤسسها فيثاغورس.

ولم تكن الفيثاغوريات في المدرسة الأولى هن النساء الفلاسفة الوحيدات في العالم القديم، بل هناك كثرة كثيرة، وقد قام جيل ميناج (Gillesl menage) (1612-1692م)، وهو محام مثقف، وباحث في علوم اللغة، والكلاسيكيات في القرن السابع عشر، بدراسة النساء الفلاسفة في العالم القديم، وذهب إلى أنه كشف منهن خمساً وستين امرأة فيلسوفة. وقد سجل هذا الاكتشاف في كتاب بعنوان: (**تاريخ النساء الفلاسفة**) (Histoire des femmes philosophes)، ونشره عام 1690م، وهو كتاب بالغ الأهمية، ذلك أنه شكّل إسهاماً مبكراً في جانب مهمل من تاريخ الفلسفة، ومن التاريخ العقلي للمرأة بصفة عامة. ولقد أصبح نقطة انطلاق في بحوث جديدة في هذا الموضوع[1].

وكما يذكر ديوجين اللايرسي (Diogenes Laertius)، أن أول امرأة في مضمار الفلسفة كانت كليوبولينا (Cleobulina) نحو (600 ق.م)؛ التي يرجح أنها أم طاليس (Thales)؛ والذي وصفها بأنها أحكم امرأة رفقة هيبو (Hippo) ابنة خيرون الحكيم، ولاميرو (Myro) الملقبة بفيلسوفة ردوس، ونجد أيضاً الفيلسوفة؛ التي خصص لها أفلاطون محاورة كاملة، وهي أسبازيا (Spazia) معلمة البيان، واعترف لها سقراط على أنها واضعة الخطاب الجنائزي

(1) المصدر نفسه، ص27.

(ليركليز). ونجد أيضاً ديوتيما (Diotima) معلمة سقراط، ونظريتها عن الحب، وخلود النفس، على نحو ما عرفها أفلاطون في محاورة المأدبة، كما نجد أيضاً جوليا دومنة (Julia Domina) أو جوليا الفيلسوف (Julia philosophe)، والفيلسوفة ماكرينا القديسة الزاهدة، والفيلسوفة المصرية التي ذاع صيتها في العالم القديم (هيباتيا فيلسوفة الإسكندرية)، وأيضاً سوزان ستيبنج (Susan Stebbing) (1885-1943م) الفيلسوفة، وعالمة المنطق الإنجليزية، وسوزان لانجر (Susanne Langer) (1895-1985م) فيلسوفة الجمال الأمريكية، وسيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) (1908-1986م) الفيلسوفة الوجودية الفرنسية؛ التي؛ كتبت (**الجنس الآخر**)، كما كتبت عن الأخلاق، وعن الشيخوخة، ومن الألمان نجد الفيلسوفة حنه أرندت (Hannah Arendt) (1906-1975م)؛ التي هربت من الزنزانة إلى الولايات المتحدة، وأصبحت منظرة سياسية، فقد كتبت أصول الحكم الشمولي، وعن الثورة، وعن العنف، والحرية، وحياة العقل، كل هذا يسرده إمام عبد الفتاح إمام حتى يكشف عن يقظة المرأة الفلسفية[1].

العقل الأنثوي في الخطاب الأسطوري:

لقد تناول الفيلسوف إمام عبد الفتاح إمام العقل المؤنث، وأدواره في الوجود، في الكثير من الخطابات الأسطورية القديمة الموزعة في نصوصه الفلسفية؛ التي اشتغلت على المرأة، والقصد

(1) المصدر نفسه، ص31.

من ذلك، هو تعرية التشوهات؛ التي تشكلت في حق المرأة داخل هذه الخطابات، والتي عدّها أنها هي أولى الخروقات الزائفة؛ التي تكونت في موضوع المرأة، وهذه الطريقة البحثية، هي طريقة معاصرة ناجحة، تمكننا من الإحاطة الشاملة بالموضوع حتى في أبعاده الأسطورية، وما هو مهمّش، من أجل الكشف عن العلاقات المتناقضة؛ التي ربطت من جهة المرأة بالرجل، ومن جهة المرأة بالعالم.

فمثلاً نجد أن الأسطورة الهندية القديمة تروي قصة خلق الرجل والمرأة، فتقول: إن تواشتري (Twastrae) الإله المبدع خلق الكائنات جميعاً، بعد أن خلق الرجل، وأراد أن يخلق المرأة، اكتشف أن مواد الخلق قد نفدت كلها، ولم يبق لديه من المواد الصلبة شيء يخلق منه المرأة. وإزاء هذه المشكلة، راح يصوغ المرأة من فتات، وقصاصات يجمعها من هنا وهناك، فأخذ من القمر استدارته، ومن الشمس إشراقتها، ومن السحب دموعها، ومن الأزهار شذاها، ومن الورود ألوانها، ومن الأغصان تمايلها، ومن النسيم رقته، ومن النبات رجفته، ومن النار حرارتها، ومن الحمَام هديله، ومن الكلب وفاءه، ومن الكروان صوته، ومن العسل حلاوته، ومن الحنظل مرارته، ومزج من هذه العناصر كلها، فكانت منها المرأة، فوهبها للرجل؛ الذي أقبل عليها، وأخذ بيدها، وسار بها إلى جنته[1].

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، أفكار ومواقف، مكتبة مدبولي، مصر، 1996م. ص693.

لكن لم يمض على وجودها معه سوى شهر واحد، حتى أسرع الرجل إلى الإله المبدع، وهو يجر المرأة من يدها بعنف، وهو يقول: يا إلهي، هذه المخلوقة؛ التي وهبتها لي، قد أحالت حياتي جحيماً لا يطاق، فانقلب النعيم؛ الذي كنت فيه، شقاء؛ فهي ثرثارة، لا يكل لسانها عن الكلام، ولا يمل، وهي تطالبني بأن أرعاها رعاية مستمرة، وإذا رجعت من صيدي مرهقاً، ونمت أيقظتني، لكي أسليها مدعية أنها مؤرقة، فإذا خاصمني النوم، وأرقت نامت، لهذا كله فقد جئت لأردها إليك، لأنني لا أطيق العيش معها.

فقال الإله: هاتِها، وانصرف.

ولم يمض على ذلك سوى شهر واحد حتى عاد الرجل، ليقول: يا إلهي، لقد رددت هذه المخلوقة؛ التي وهبتها لي، فأنا أشعر منذ ذلك الحين بالوحدة، بل إنني أحس بوحشة لا تطاق، ولم أكن أشعر بها من قبل، كما أن حياتي أصبحت فراغاً، لقد افتقدت حديثها الممتع، ودعابتها المرحة، وعبثها المسلي، فهلا أرجعتها لي مرة أخرى.

فأنعم الإله النظر فيه، ثم قال: أجل، خذها فهي لك.

وبعد أيام قليلة عاد الرجل، ليقول: يا إلهي إنني في حيرة، إنها سر مغلق لا يمكن كشفه، لغز محير، لم أستطع فهمه، إنني لا أستطيع العيش معها، لكنني لا أستطيع العيش دونها.

وتستمر الأسطورة لتكرر الشيء نفسه مع المرأة؛ التي جاءت بدورها تشكو من الرجل: يا إلهي، إن هذا المخلوق؛ الذي

وهبتني له، قد ضِقْت ذرعاً من أنانيته، وقسوته، وغروره، إنه لم يحسن عشرتي إلا يوماً واحداً، ثم بعد ذلك كان يغضب إذا دنوت منه، ولا يصغي إلي إذا حادثته، وإذا أشرت إليه برأي سفهه، وإذا فعلت فعلاً قبحه، وإذا هفوت هفوة أقام الدنيا، وأقعدها، اللهم اجعل بيني وبينه سدّاً. فيبتسم الإله، ويشير بيده، فإذا الجنة؛ التي كان يسكنانها جنتان، بينهما سد عال، لا تستطيع المرأة أن ترى رجلها، لكنها سرعان ما تعود بعد أيام قليلة للإله، وهي تبكي: لقد اكتشفت يا إلهي في الأيام القليلة الماضية، أني لا أستطيع أن أعيش من دونه، لقد ظللت طوال هذه المدة تائهة أترقب، إذا تحرك غصن ذعرت، وإذا عوى ذئب نهضت، والرعدة في مفاصلي، وأغلقت الباب، وبقيت في ركن الحجرة أرتجف، ولقد كنت من قبل أجوب الغابة أجمع الثمار غير هيابة، وأنا أعلم أنه ورائي، يحميني، كنت إذا دعوته هرع إلي، وإذا استصرخته سارع لنجدتي، لا، لا، إني لا أقوى على فراقه، إنه جاري، وحصني، وأماني، ومعقلي، وملاذي. فأعادها الإله له، وهو يقول: اذهبي إليه، هو لباس لك وأنت لباس له، وكل منكما يسعد صاحبه، ويشقيه، ويشكو منه، وهو راغب فيه، كل منكما مرآة يرى فيها الآخر حسناته وسيئاته، ومحاسنه وعيوبه[1].

وإذا كانت هذه هي الصورة العامة عن المرأة، وعلاقتها بالرجل في الأسطورة الهندية، فما هي حقيقتها في الأسطورة

---

(1) المصدر نفسه، ص695.

الإغريقية يا ترى، سواء تلك التي سردها هوميروس (Homer) أو هزيود (Hésiode)؟.

الحق أن الأساطير الإغريقية صورت وضع المرأة في السماء كما هو الحال على الأرض، ألم تكن تعبيراً أميناً عن أحلام البشر؟، فقد كانت الأسرة الإلهية في جبال أولمب (montagnes Olympe) تتألف من زيوس (Zeus) وإخوانه وأبنائه الستة. ثم ابن هيرا (Hera) وحدها المسمى هيفاستوس (Hephaestus)، الإله الأعرج الذي ولد قبل اكتماله، وهو إله الحدادة والبراكين، والطريف أن زيوس، باعتباره كبير هذه العائلة، كان يستأثر بكل امتيازات الرجل اليوناني، وحقوقه، فقد تزوج من هيرا، وتمت مراسيم هذا الزواج على الأرض المقدسة، ثم أصبحت هيرا ربة الزواج؛ التي تساعد غيرها من النساء على الزواج، وتقف بجوارهن أثناء الحمل، والولادة. لكنها كانت هي نفسها تعاني كأي زوجة يونانية من متاعب لا حصر لها مع زيوس -كبير الآلهة، ورب الأسرة- فهو على الرغم من مكانته لم يكن زوجاً مخلصاً، فكان يخون زوجته، ويتحايل، بشتى الطرق، للاتصال بغيرها من النساء، سواء كن آلهات أو بشراً، ومن ثم فقد أضاعت هيرا معظم وقتها في تعقبه للكشف عن خياناته، والإيقاع به، والانتقام من عشيقاته، لكنه كان يضاعف من صعوبة مهمتها، قدرة زيوس الإلهية على التخفي، وتقمص أشكال متنوعة، آدمية أحياناً، وحيوانية أحياناً أخرى؛ مما جعل من العسير اكتشاف أعماله، وفضح أساليبه.

هنا نلاحظ أنها لم تحاول خيانته قط، فهي بوصفها زوجة مخلصة، وبما أنها ربة الزواج فلا يجوز لها أن تدنس فراش الزوجية مهما فعل زوجها، وهذا هو المثل الأعلى للزوجة اليونانية، ولهذا نراها تصبح غاضبة في اجتماع الآلهة الخالدين، كأي زوجة مخلصة، أرهقتها خيانة زوجها، تقول: أنصتوا إلي؛ أيتها الآلهة، وانظروا كيف يجلب لي زيوس العار، والمهانة، وهو أول من يفعل ذلك الفعل المشين بعد أن صِرْتُ له زوجة.

أي زيوس! أيها الوحش المخادع، كيف استأثرت أن تلد أثينا؟! أو لم يكن في وسعي أن أنجب لك طفلاً، أولست زوجتك؟ إنني سأعمل من الآن على أن أنجب ابناً سوف يكون درة بين الآلهة، وسأفعل ذلك دون أن أدنس فراشك أو فراشي، ولن أتصل بك بعد اليوم، لكني سوف أهجرك[1].

وتروي الميثولوجيا اليونانية أيضاً، أن زيوس هو الذي أدخل الجنسية المثلية إلى بلاد اليونان؛ فقد كانت ابنته هيبة الجميلة ربة الصبا والشباب، تعمل لديه ساقية، وحاملة لكؤوسه، فلما تزوجها هرقل اضطر زيوس إلى البحث عن تدعيم آخر، فاتخذ صورة نسر، وطاف يحلق في ملكه الواسع؛ حتى رأى الراعي الجميل جانميد (Ganymede) ابن ملك طروادة (Trojan) نائماً فوق ربوة، وكان الجمال يشع من وجهه، فأيقظه، وطار به إلى

---

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م، ص24.

أولمب، واتخذه نديماً، وخليلاً، وأعطى لأبيه في مقابل ذلك مجموعة من الجياد. وباختصار كان لزيوس عدد من العشيقات فيما يشبه (الحريم) إلى جانب زوجته الشرعية، لكنه كان رجلاً خائناً لعهود الزواج، ميؤوساً من إصلاحه، ولم يكن أمام زوجته إلا الاستسلام، وهذا ما كان يحدث على الأرض، فقد كان الإغريق من الشعوب؛ التي تمارس الزواج الواحدي؛ أي: تؤمن بزوجة شرعية واحدة، لكنهم كانوا يمارسون لا شرعية الجنسية.

وما كان يصدق على زيوس أكبر الآلهة، ينطبق على بقية الآلهة الخالدين؛ فقد كان بوزيدون (Poseidon) إله البحر كأخيه زيوس مزواجاً، وله عدد من العشيقات، فقد تزوج كثيراً من عرائس البحر، وحوريات الينابيع، وأنجب منهن كثيراً من الأبناء، قاموا بأدوار مهمة في الأساطير، كما كان ابنه تريتون (Triton) جامح الشهوة، مغتصباً للنساء[1].

يستنتج الفيلسوف إمام عبد الفتاح إمام أن المرأة في الميثولوجيا كانت ضعيفة، ومغلوبة على أمرها، ليست لها حقوق واضحة، حتى وإن كانت من الآلهة، وهن ثلاث آلهات: أثينا (Athènes) وهستيا (Hestia) وأرتميس (Artemis)، وهن عذارى رفضن الزواج من جميع الخطباء، فأصبحت الأولى راعية للحرف والصناعات المنزلية، والثانية هي ربة الموقد؛ أما أرتميس، فهي ربة الحيوانات الصغيرة؛ التي تحمي الصغار من كل نوع، ولهذا

(1) المصدر نفسه، ص28.

لقبت (بالربة الأم). أما أفروديت (Aphrodite) اللعوب؛ التي كانت ربة الجنس، والبغاء، وعلى أثرها كانت مدينة أثينا تعترف بهذه الربة عملياً، فأصبح البغاء شيئاً رسمياً معترفاً به من قبل الدولة، وكما كانت أثينا تقوم بفرض الضريبة على البغايا، وهن في الأغلب من الأجنبيات؛ اللائي يمارسن هذه المهنة مصدراً للرزق، وبذا أصبح العهر في المدن اليونانية مهنة مزدهرة، ومنتشرة على نطاق واسع.

العقل المؤنث في الثقافة اليونانية في العصر الكلاسيكي:

بعدما استخرج إمام عبد الفتاح إمام المتون المختلفة لصورة المرأة في الخطابات الميثولوجية القديمة، انتقل إلى العصر الكلاسيكي اليوناني؛ الذي يعد العصر الذهبي؛ الذي ازدهرت فيه المدن اليونانية، ولاسيما أثينا، وإسبرطة؛ الذي يبدأ من القرن السابع ق.م إلى نهاية القرن الرابع ق.م، وحال المرأة اليونانية فيه لم يتغير كثيراً عما قدمته لنا الأساطير القديمة من صور، على الرغم من ازدهار ثقافته؛ فقد ظلت الوظيفة الأساسية للمرأة الحرة إدارة المنزل، وتربية الأطفال، ويعني بالمرأة الحرة المواطنة الأثينية الأصلية، ذلك لأننا نجد في أثينا في ذلك العصر صنفين من النساء إلى جانب الجواري: صنف ماكث في البيوت، يرعى شؤون المنزل، وهي امرأة كانت تحظى بشيء من الشرف، وكانت تلقب بالمرأة الحرة. أما الفئة الثانية، فهي فئة النساء الأجنبيات، وهؤلاء لا قيود عليهن، ففي استطاعتهن الخروج في أي وقت، وممارسة أي عمل يرونه مناسباً.

المرأة الأجنبية لم تكن لها حقوق مثل المرأة الحرة الأصلية، ولا امتيازات لها في أية مدينة يونانية، وليست جديرة بحماية المدينة، ولا تشرع لصالحها أية قوانين، وإنما عليها أن تهتم بمصالحها بطريقتها الخاصة، وأن تجد رجلاً حراً، يقوم لها بأعمال رسمية، وكانت الدولة شديدة الحرص في مسألة النساء الأجنبيات هذه كي لا تدنس المدينة، وتدنس طهارة دم المواطن الحر، حتى لا يرث الحقوق، والامتيازات، والممتلكات إلا من هو أثيني.

وعليه شرعت القوانين؛ التي تمنع أي مواطن من الزواج من امرأة أجنبية، أو العكس، ولو حدثت فهي جريمة شنيعة يعاقب عليها القانون، ولا يمكن أن تعيش النساء الأجنبيات في عذرية تامة، فالعقل الإغريقي نفسه يأبى ذلك، وهكذا شكلت النساء الأجنبيات طبقة جديدة لمتعة الرجل الأثيني، فقد وجد فيها ما كان ينقصه في المنزل، وهي طبقة تبدأ من الفتيات إلى سيدات الصالونات، وهكذا انتقى الرجال من النساء الأجنبيات خليلات، ورفيقات، وصديقات مثقفات (فهن الطبقة الوحيدة المثقفة، ولها مهارة عقلية، يدرسن الفنون، ويعرفن الأفكار الفلسفية، وتياراتها الجديدة، ولهن اهتمامات منوعة بالسياسة، والنساء المثقفات على هذا النحو لا بد أن يكن موضع تقدير، وفي هذا المقام يروي سقراط أن واحدة منهنَّ هي ديوتيما (Diotima) علمته فن الحب، وهي امرأة من مانتينيا (Mantinaa). وليست هي المرأة الوحيدة؛ التي يحدثنا عنها سقراط، ولعل التوقف قليلاً عند هذا النوع من العلاقات، يكشف لنا جانباً متوارياً من آراء فلاسفة

العصر في المرأة. فسقراط؛ الذي كان يحب زوجته في المنزل، ويحتقر عقلها وتفكيرها، يسعى للقاء النساء المثقفات، وتوجيههن؛ لتكوين علاقات متينة مع الرجال[1].

ولتدليل إمام عبد الفتاح إمام هذه الأفكار، يستشهد برواية أزينوفون (Xénophon): أنه عندما سمع سقراط عن امرأة جميلة في المدينة تستقبل الأصدقاء، وأن جمال هذه المرأة يفوق الوصف، حتى إن المصورين يذهبون لرسمها، قال لرفقائه: ينبغي علينا أن نذهب لرؤيتها، إذ لا يمكن أن نفهمها جيداً بمجرد الاستماع لما يرويه الآخرون، وذهب إلى منزل تيودوتا، فرآها وهي ترسم وجهها، وأعجب بجمالها الفتان. سألها سقراط: من أين لك المال؛ الذي تنفقين؟، ألديك ممتلكات منزل يدر عليك بدخل، أو عبيد يمارسون الحرف اليدوية؟ فأجابت بأن دخلها من أصدقاء كرماء، عاد سقراط ليسألها عن وسائلها في جذب هؤلاء الأصدقاء، وينصحها بنسجِ شباكٍ أشبه بخيوط العنكبوت لصيد الرجال، اصطياد الرجال فن ينبغي أن تتعلميه، ألا ترين عدد الفنون؛ التي يستخدمها الصيادون لاقتناص الأرانب البرية، وهي حيوانات ضئيلة القيمة، فلما كانت الأرانب تتغذى ليلاً، فإنهم يجلبون الكلاب لاصطيادها ليلاً، ولما كانت تختفي نهاراً، فإنهم يستخدمون نوعاً آخر من الكلاب، يعتمد على حاسة الشم نهاراً، ولما كانت سريعة فإنهم يستخدمون كلاباً في غاية السرعة، فضلاً

(1) المصدر نفسه، ص39.

عن أنهم يضعون في طريق الأرانب شباكاً للإيقاع بها. ويستطرد سقراط قائلاً: بدلاً من كلاب، يمكنك اختيار شخص يستطيع تعقب الأغنياء من محبي الجمال، ثم يسوقهم إلى شباكك.

ثم يصف لها أنواع الشباك، من استخدام العقل، إلى الحديث المعسول، إلى التعاطف، ورقة القلب، ونظرات العيون، ويحذرها من أن تقدم نفسها للأصدقاء، وهم في حالة شبع، وإنما عليها الانتظار حتى يشعروا بالرغبة إليها، إلى آخر تلك النصائح الفعالة[1].

ومن هذه الوقائع، يخلص إمام عبد الفتاح إمام، إلى ملاحظتين مهمتين، هما:

الملاحظة الأولى: أن المجتمع الأثيني كان مجتمعاً أبوياً، الرجل هو السيد، والمالك لجميع الحقوق المدنية، والسياسية؛ فهو المالك للأرض، والعقارات. ومن ثم المالك للأسرة بما في ذلك الأبناء، والزوجة، فمن حقه أن يرفض أي طفل من ذريته عند ولادته، وهو الذي سن من التشريعات ما يراه مناسباً لدعم هذه الحقوق، حتى ولو كان التشريع غريباً، كالقانون؛ الذي يبيح الإجهاض إذا ما أراد الأب ذلك، أما إذا فعلت المرأة ذلك دون رغبة الأب، فتتعرض لعقوبة قاسية.

الملاحظة الثانية: إن المسألة مرتبطة بالملكية مادية، أو معنوية، وبالميراث، وهذه الملكية؛ التي يريد الأب أن يرثها أبناء

---

(1) المصدر نفسه، ص40.

من صلبه، هي التي جعلته ينظر إلى المرأة نفسها على أنها جزء من ممتلكاته، وسوف نجد هذا التعبير نفسه عند أفلاطون، عندما يتحدث عن نظرية امتلاك النساء، أو حيازة امرأة خاصة يكون من واجبها إنجاب أطفال من صلب رجل يطمئن إلى نقل ممتلكاته إليهم. أما المرأة الأجنبية فهي عشيقة، مهمتها إمتاع الرجل، وتسليته، دون أن يكون لها الحق في إنجاب الأطفال، حتى لا تفسد المجتمع بدماء غريبة.

أفلاطون والمرأة:

تناول أفلاطون إشكالية المرأة في أكثر من محاورة، ولاسيما في محاورة (**الجمهورية**)، و(**القوانين**)، و(**المأدبة**). يقول أفلاطون في (**الجمهورية**): (سنكون على حق لو جنبنا عظماء الرجال ذلك العويل والنحيب، وتركناه للنساء)، حتى يثبت أولئك الذين نربيهم من أجل حراسة الدولة، وعلى احتقار مثل هذا الضعف، والخور، هم رجال لن ندعهم يحاكون امرأة شابة كانت، أو مسنة، تعنف زوجها، أو تتطاول على الآلهة غرراً بنفسها، أو تندب حظها العاثر، أو تستسلم للعويل، والنحيب، ولا جدال أننا لن ندعهم يحاكونها، وهي مريضة، أو هي تحب، أو تلد طفلاً[1].

قد تبدو هذه النصوص؛ التي يفتتح بها أفلاطون تربية الحراس غريبة بعض الشيء؛ فهو قبل أن يعرض برنامج التربية

(1) نقلاً عن إمام، إمام عبد الفتاح، أفلاطون والمرأة، مصدر سابق، ص63.

ينبهنا إلى ضرورة استبعاد العنصر النسائي، يقول أفلاطون: نريد رجالاً قبل كل شيء، ومن ثم لا نقبل من يحاكي النساء، حتى يكون حارساً مثالياً للمدينة الفاضلة.

وهنا يرى إمام عبد الفتاح إمام، أن أفلاطون وهو يضع المقدمات العامة لنظامه في التربية، يحذرنا من ترك الحراس يتشبهون بالنساء، أو بأسلوب أنثوي، وهو أسلوب كان ينفر منه جداً، لكنه يقول أيضاً: (كذلك ينبغي ألا يحاكوا العبيد ذكوراً، أو إناثاً، في أحوال عبوديتهم)، ونستطيع أن نستنتج أن أفلاطون يصنف النساء دائماً في أحاديثه مع العبيد، والأطفال، والأشرار، والمخبولين من الرجال.

أفلاطون لا يتحدث عن المرأة كأنثى بأي قدر من التعاطف، وفي الكتاب الخامس من الجمهورية، يناقش أفلاطون موضوع شيوعية النساء، وهو في هذا الموضوع يطرح فكرة المساواة بين الجنسين؛ فهو يتصور أن الرجال بمثابة كلاب الحراسة ترعى القطيع، والنساء مثل إناث كلاب الحراسة، عليها أن تسهر كالذكور على حراسة القطيع، ومعنى ذلك أن على الجنسين أن يقوما معاً بالحراسة.

الحراس هم الجهاز المحرك للدولة ذاتها؛ فهم الذين يدافعون عنها، ويديرون شؤونها، فأولئك الذين يحكمون، ويمسكون بزمام السلطة وقت السلم، هم أنفسهم الذين يدافعون عن الدولة وقت الحرب، ومن هنا، فقد شغل أفلاطون نفسه باختيار هذه الطبيعة، وتعليمها، وهذا الاختيار الدقيق يجعلنا

نغفل أمر التفرقة بين الجنسين فيما يقول ألكسندر كورييه، مع أن المرأة، بصفة عامة، أضعف من الرجل.

نخلص من ذلك إلى أن أفلاطون في محاورة **(الجمهورية)** لم يكن داعياً إلى تحرير المرأة، أو إلى مساواتها بالرجل، فهو يعبر، بالعكس، عن احتقاره للمرأة، ويحذرنا من أن نجعل الشباب يقلدونها. ولا بد أن نلاحظ أيضاً أن كراهية أفلاطون للمرأة قد عبر عنها بإسهاب في محاورة الجمهورية، فهو لا يتحدث عنها فيها إلا بشيء من الاحتقار، ويضعها ضمن ممتلكات الرجل، ولا يريد أن تكون العلاقة بينهما مبنية على المشاعر، والحب، والصداقة، بل أرادها علاقة لا شخصية بما أنها كائن مهان في نظره. وفي هذه النقطة بالضبط، يبرر إمام عبد الفتاح إمام سبب عدم زواج أفلاطون في حياته[1].

وإذا كان أفلاطون قد بدأ بتحذير الشباب من محاكاة النساء في الكتاب الثالث من الجمهورية، فقد انتهى في الكتاب الثامن إلى التعرض للربط بين المرأة وانحطاط الحكم، فهو يطرح هذا السؤال: كيف تتشكل صورة الشباب الطموح في نظام الحكومة الديموقراطية؟.

أما في محاورة القوانين، فإننا نجده في محاورة القوانين يتحدث عن نظام الأسرة، والملكية، والزواج التقليدي، وتظهر

(1) الخشت، (محمد عثمان)، وعلي، (غيضان السيد)، والآخرون، يحيى هويدي فيلسوفاً، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، 2012م، ص 291.

فيها من جديد وظيفة المرأة الطبيعية، كما يظهر فيها سلطان الرجل في الأسرة البطريركية، إذ تظهر مرة أخرى حضور الآلهة في قوانين أفلاطون المتعلقة بالزواج، وعلى الرغم من خيانة زيوس في الميثولوجيا الإغريقية. إلا أن أفلاطون ينظر إليها من النماذج العليا المقدسة للزواج، وهكذا نجد بقايا الميثولوجيا في محاورة القوانين الأفلاطونية على نحو ما كانت شائعة في العادات، والتقاليد، والتراث اليوناني عموماً، لاسيما في أثينا، وإسبرطة (Sparta). وعلى أساسها راح أفلاطون يفرض غرامات على كل من يرفض الزواج. في هذا الشأن يقول بعبارة مماثلة في (**المأدبة**): (الزواج هو الطريق؛ الذي يمارس فيه الجنس البشري الخلود، فلا بد للرجل أن يؤكد الطبيعة الخالدة، بأن يترك أطفالاً وأحفاداً ليخدموا الإله من بعده)[1]، وفضلاً عن ذلك، فإن الأسرة هي مصدر العادات الموروثة من الأسلاف، والقوانين غير المكتوبة. ويحدد أفلاطون عن الزواج بالنسبة للفتى والفتاة، بالتفاوت نفسه؛ الذي كان قائماً عند اليونان؛ فالشاب حدد سن زواجه بين الثلاثين والخامسة والثلاثين عاماً، أما الفتاة فقد حدد سن زواجها بين ست عشرة وعشرين سنة، فإذا رفض الفتى الزواج، وتجاوز هذا السن، يعاقب بغرامة معينة.

أما الفتاة، ففي جميع الأحوال لابد لها أن تتزوج، ولا يحق لها أن ترفض، فليس لها في الأغلب مشورة في ذلك، فبالزواج يتحقق الخلود في نظر أفلاطون.

(1) نقلاً عن إمام، إمام عبد الفتاح، أفلاطون والمرأة، مصدر سابق، ص87.

يعدّ أفلاطون أن الدولة مخولة باختيار مجموعة من النساء العجائز، للإشراف على الزواج، وعلى هذه المجموعة أن تجتمع يومياً في معبد آلهة أثينا للتباحث في أمور الزواج، وتقديم تقرير مفصل عن الأشخاص المؤهلين للزواج من الجنسين، وأيضاً تنفيذ وصايا الزواج، وإتمام مراسيم الزواج، ورعاية فترة الحمل، والإنجاب، ومدة الإشراف على الزوجين حددها قانون أثينا بعشر سنوات لا أكثر، عندما يكون الزواج مثمراً، ولكن إذا استغرقت هذه المدة من دون إنجاب، فسوف ينصحهما بضرورة الطلاق، وهذا لمصلحتهما معاً، وهذا دليل على رقابة الدولة المستمرة لفترة الزواج، والإشراف عليه.

أما ما يتعلق بالميراث، فلم يكن للمرأة الحق فيه، والابنة لا ترث والدها، وإنما يرثه ابنه فقط، وكان الأب يختار أحد أبنائه الذكور لذلك إن كانوا كثيرين، تقول مونيك بيتر (Monique Peter): «هناك حالة خاصة في القانون اليوناني، هي حالة اليتيمة؛ التي لا شقيق لها يرث والدها، فلما كانت هي شخصياً أن ترث، فقد كانت تجد نفسها مضطرة للزواج من أحد أقربائها لأبيها كي يبقى الإرث داخل الأسرة، فإن كان هذا القريب متزوجاً، حق له أن يطلق زوجته، بشرط أن يؤمن لها زوجاً آخر، وتتابع قائلة: إذاً لنا أن نقدر إلى أي حد كانت المرأة تعتبر شيئاً، أو وسيلة»[1].

هذا الوضع المزري للمرأة في القانون اليوناني، حافظ عليه أفلاطون دون تغييره في محاوراته؛ التي تناول فيها قضية المرأة.

---

(1) المصدر نفسه، ص101.

المرأة والجنسية المثلية (Les femmes et l'homosexualité):

يتناول الفيلسوف إمام عبد الفتاح إمام إشكالية المثلية الجنسية في المجتمع اليوناني عامة، ولا سيما في فلسفة أفلاطون؛ التي تمكن من خلالها من إظهار موقع المرأة الحقيقي من الدائرة الجنسية في الحياة اليونانية.

كانت حياة المرأة في المجتمع الأثيني حياة سرية خاصة، تبقى طي الكتمان، حيث يحبس اسم السيدة المصون في البيت، كما يقول ثيوكيديدس (Thukydides). أما الرجل، فمن العار أن يبقى في المنزل، إذ عليه قضاء حياته خارجه كما يقول زينوفون (Xénophon)، في الأسواق، والحياة العامة، والسياسة، والندوات، ولا يصاحبه في هذا الخروج إلا أشباهه من الرجال؛ الذين تربطه بهم رابط الصداقة، والمحبة، وهو رباط كثيراً ما يتحول إلى علاقة جنسية. وهكذا كان الارتباط وثيقاً في المجتمع الأثيني بين الجنسية المثلية، وعزلة المرأة في منزلها لإنجاب النسل لا غير، فقد كانت الجنسية المثلية شائعة في اليونان، فقد كان أكبر من ينافس النساء هم الغلمان، وكانت العاهرات ينددن بما في عشق الذكور من فساد كبير، حيث إن تجار أثينا كانوا يستوردون الغلمان الحسان ليبيعوهم في أسواق أثينا، وكان هؤلاء يستخدمونهم في أول الأمر لقضاء شهواتهم الجنسية، ثم يستخدمونهم فيما بعد كعبيد. ولم يكن في أثينا من يعتقد أن ثمة عيباً في أن يثير الشبان شهوة رجال المدينة، ويشبعوا هذه

الشهوة، ولم تكن تلك الممارسات أيضاً شاذة مقتصرة على أثينا فحسب، وإنما امتدت إلى جميع المدن اليونانية، فقد كانت منتشرة في إسبرطة، وفي محافل الموائد؛ التي نبذها أفلاطون فيما بعد. أما أرسطو، فقد برر انتشار هذه الظاهرة في كريت (Crète) تبريراً عجيباً حينما قال: «إن المشرع الكريتي فصل بين الرجال والنساء حتى يقلل من نسبة المواليد، كذلك أباح لنفس السبب العلاقات الجنسية بين الذكور»[1]، وهكذا يعلل أرسطو انتشار ظاهرة الشذوذ الجنسي (Le phénomène de l'homosexualité) بالخوف من ازدحام البلاد بالسكان. أما أفلاطون، فقد هاجم الجنسية المثلية، واحتقرها، وحط من شأنها، بل وحرمها في محاورة (**القوانين**).

لكن الغريب حقّاً، أنه لم يدن الجنسية المثلية بما هي كذلك؛ ففي محاورة خرميدس (Khrmides)، نجد فيها سقراط، وقد عاد من الحرب، يسأل أصدقاءه عن الشباب، ومن منهم صار أكثرهم جمالاً من غيره، فيقال له: إنه الشاب (خرميدس)، ومع أن سقراط كما يقول عن نفسه كان يؤمن بجمال الشباب جميعاً، فالغالبية العظمى من الشباب، فإنه ينبهر عندما يرى خرميدس، ويقول: «أشهد أنني أخذت بجمال هذا الفتى، ولقوامه، كما افتتن به جميع الرفاق»[2].

---

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، أفلاطون والمرأة، مصدر سابق، ص106.
(2) المصدر نفسه، ص107.

ويروي أفلاطون، أن الشاب دخل القاعة وخلفه فريق من العشاق، ويسأل شيفرون (Chevron) سقراط عن رأيه في جمال وجهه: ما رأيك يا سقراط في وجه هذا الشاب؟ أليس رائعاً؟، ويجيب سقراط: أكثر من رائع، فيقول شيفرون: لكنك سوف تقول إن وجهه لا شيء إذا ما رأيت جسده عارياً، فهو كامل الأوصاف من كل وجه. ووافق الجميع على ذلك[1].

وفي محاورة ليسس، نجد هيوتاليس (Hautalas) يدعو سقراط لزيارة حلبة للمصارعة، حيث الأصدقاء هناك، وعندها يسأله سقراط عمن يفضل من هؤلاء الأصدقاء، يحمر وجهه، وتزداد نبضات قلبه، فيستنتج سقراط بحكمته أن الشاب يحب قائلاً: لست في حاجة إلى أن تقول لي أنك في حالة حب، فاعترافك سيأتي متأخراً، إذ من الواضح أنك لست في حالة حب فحسب، بل غارق في الحب حتى الأذنين، إنه على الرغم من أنني لا خبرة لي في مسائل أخرى، فقد وهبتني الآلهة تلك القدرة؛ التي تمكنني من أن أكتشف في الحال المحب، فيحمر وجه الشاب، ويتورد أكثر فأكثر، وعندما يعرف سقراط أن محبوبه يسعى للبحث عن ذلك، وعليه تهنئته هيباثليس (Habathlees) على ذوقه الرفيع، ثم يسأله عما إذا كان يعرف ما الذي ينبغي على المحبوب أن يقوله في مثل هذه الحالات، ويعطيه خلاصة تجاربه، وهي كلها دروس يقدمها سقراط تثبت انتشار الجنسية المثلية في أثينا.

---

(1) المصدر نفسه، ص108.

غير أن أفلاطون، قد عدل رأيه تدريجياً عندما تقدمت به السن، فدعا إلى الحد من هذا الانحراف في محاورة (**الجمهورية**)، وتبنى قاعدة: على المحب أن يقبل محبوبه، ويقترب منه، ويلمسه، وكأنه ولده مستهدفاً غرضاً شريفاً.

وفي محاورة (**القوانين**)، يشن أفلاطون حملة عنيفة على الجنسية المثلية، ويصفها بأنها «الحب غير الطبيعي»[1]، ونتيجته خطيرة على الفرد والمدينة، ويجب وضع قوانين صارمة تحاربه.

أرسطو والمرأة:

ينطلق إمام عبد الفتاح إمام في قراءته لمواقف أرسطو للمرأة من فلسفته بصفة عامة، على أن آراءه الفلسفية حول المرأة تابعة لنسقه الفلسفي، من خلال إسقاط مقولاته الفلسفية على المرأة كظاهرة من الظواهر الطبيعة، وهنا يؤكد إمام عبد الفتاح إمام، أن أرسطو استفاد من نظريته المعرفية في فهم طبيعة المرأة، فهو منذ البداية يسعى إلى الوصول إلى معرفة فلسفية عن المرأة، ويعرف حقيقة وضعها الاجتماعي، وكيف طبق نظرياته على تحليل الأسرة، وبما أن أرسطو يفسر الوجود تفسيراً تراتبياً، فالأدنى يخدم الأعلى، فكان من المعقول أن تخدم المرأة الرجل، فالرجل هو الأعلى، والمرأة هي الأدنى، ثم كيف أصبحت المرأة هي الهيولى، والرجل هو الصورة، وعلى هذا النحو تتعدد وظيفة المرأة، وباختصار نرى كيف نقل أرسطو ميتافيزيقاه، وطبقها على عالم المرأة.

(1) المصدر نفسه، ص110.

وهكذا يعلن أرسطو منذ البداية أن هناك هيراركية اجتماعية وسياسية داخل المجتمع اليوناني نفسه؛ فقد أقامت الطبيعة تعارضاً في كل مكان بين الأعلى والأدنى، بين النفس والبدن، بين العقل والشهوة، بين الإنسان والحيوان، بين الذكر والأنثى.

وحيثما وجد هذا الاختلاف بين موجودين، فإن ذلك يكون لمصلحتهما معاً، أن يحكم أحدهما، ويطيع الآخر. وتتجه الطبيعة إلى إقامة مثل هذه التفرقة بين البشر، فتجعل أحدهما أقوى وأقدر على العمل، والآخر أصلح للحياة السياسية، ومن هنا كان بعض الناس بالطبيعة أحراراً وبعضهم عبيداً[1].

وهذا ما يذكره فرنسيس بيكون (Francis Bacon) عن أرسطو، من أنه كان ينقل فكره المنطقي، والميتافيزيقي إلى الطبيعة، ولعل أوضح ميدان تظهر فيه هذه الفكرة في قراءته لنظرية المرأة، هو ميدان البيولوجيا، فهو يبحث عن الصورة، والهيولى. ولما كانت الصورة أرقى، فلا بد أن تكون هي الرجل، بما يترتب على ذلك من تداعيات تظهر الرجل أرجح عقلاً من المرأة.

كانت البيولوجيا المرجع العلمي؛ الذي اعتمده أرسطو في بحوثه الاجتماعية؛ فقد كان يعتقد أنها تدرس موضوعات ثلاثة رئيسة، هي:

1- مشكلة الإنجاب، والتوالد.

---

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م، ص31.

2- مشكلة الإحساس.
3- مشكلة الحركة[1].

أما الإنجاب من والد واحد، فقد كان أرسطو يعتقد أنه يتم في مملكة النبات، وفي بعض الحيوانات؛ التي تشبه النبات في سكونها وعدم حركتها. والواقع أن النظرية الثالثة هي التي سيطرت على اهتمامه، وهي في الوقت ذاته النظرية؛ التي تهم موضوع المرأة، وذلك لأنه ناقش فيها بعض المشكلات المهمة ذات الصلة بالمرأة.

لقد اهتم أرسطو كثيراً بمسألة الإنجاب، ورأى أنها من عمل الطبيعة، أكثر من غيرها بالنسبة للكائنات الحية الناضجة، أو مكتملة النمو، وهي وظيفة الطبيعة في هذه الكائنات؛ لأنها الوسيلة الوحيدة لتحقيق الخلود، غير أنه الذكر وحده في الواقع؛ الذي يحقق الخلود، لأنه الذي يزود الجنين بالروح، وهنا تكمن أهمية الأنثى في الإنجاب. فإذا أردنا أن نفهم وظيفة المرأة كما عرضها أرسطو في كتاب (**السياسة**) فهماً جيداً، كان علينا أن نعود إلى ما كتبه في البيولوجيا.

قدم أرسطو في مقالته (**توالد الحيوان**) تعريفاً للذكر، والأنثى، على النحو التالي: «يختلف الذكر في تعريفه عن الأنثى بما له من ملكات خاصة، فنحن نعني بالذكر ذلك الذي ينسل من الآخر، ونعني بالأنثى تلك التي تنسل من داخل ذاتها، حيث

(1) المصدر نفسه، ص47.

يخرج النسل من باطنها، وهو النسل؛ الذي كان موجوداً في التناسل من قبل»[1].

ومثل هذا التعريف، لا يشير إلى جوانب خاصة بالتشريح فحسب، وإنما يشير كذلك إلى مراتب ودرجات في الوجود؛ فهناك قدرات خاصة موجودة عند الذكر، لكنها غير موجودة عند الأنثى، ولهذا سوف يكون لكل منهما دور خاص في عملية الإنجاب، ووظيفة تختلف عن الآخر، ومن هنا سيكون الذكر باستمرار، وبطرق شتى أرفع قيمة، وأعلى مقاماً من الأنثى.

فلننظر في مساهمة كل منهما في الإنجاب على أن تكون في ذهننا باستمرار المفاتيح الأساسية عند أرسطو، والتي تشكل الأساس الميتافيزيقي للنظرية، كما تشكل الأساس في بناء الكون بأسره، ومن ذلك مثلاً فكرة المراتب، وكذلك الفكرة التي تقول: إن كل شيء في هذه الحياة يتألف من هيولى، وصورة، ولأن الصورة أعلى، وأهم من الهيولى؛ التي هي المادة، فهذه الأفكار كلها أساسية في البيولوجيا الأرسطية، يقول أرسطو: في جميع الحيوانات القادرة على الحركة، ينفصل الذكر عن الأنثى؛ ليصبح أحد هذه الحيوانات، ذكراً، والآخر أنثى، على الرغم من أنهما متحدان في النوع، مثلما نقول: إن الرجل والمرأة موجودان بَشَرِيَّان، والفرس والمهرة كلاهما خيل، وأما في حالة النبات، فتندمج هاتان القوتان معاً، حيث لا ينفصل الذكر عن الأنثى؛

(1) نقلاً عن إمام، إمام عبد الفتاح، المصدر نفسه، ص49.

ولذا فهما ينسلان من ذوات نفسيهما، ولا ينتجان حيوانات منوية، بل بذوراً.

من هذا التحليل، تظهر تطبيقات أرسطو الميتافيزيقية على دراسة الكائنات، فإذا كانت هناك هيراركية في الكون، وفي السياسة، فهي موجودة أيضاً في البيولوجيا؛ التي تظهر التراتبية التصاعدية في عالم الحياة، إذ تسير الطبيعة متدرجة من الأشياء الجامدة إلى الكائنات الحية، أو الحياة الحيوانية، بتلك الطريقة؛ التي تجعل من المستحيل وضع خط فاصل بينهما.

إذاً، الذكر هو الذي يهب الصورة، أو الروح، لدماء الطمث؛ التي هي أشبه بالمادة الميتة، ومن هنا، كان الذكر هو الذي يقوم بوظيفة العلة الفاعلة، في حين أن الأنثى لا تقدم سوى الهيولى. فدماء الطمث في الأنثى تقابل الحيوانات المنوية في الذكر؛ أي: الدم الفائض؛ الذي عجزت الأنثى؛ نظراً لدونية الحرارة الحية عندها، أن ينطبع عليه السائل المنوي. ولما كان هذا السائل هو الصورة، فإنه يقوم بوظيفة العلة الغائية، أو الصورة في النسل، في حين تكون دماء الطمث هي العلة المادية. إن عنصر الذكر يعمل في عنصر الأنثى بهذا النمط. ولهذا نجده يقول: إن المساهمة؛ التي تقدمها الأنثى في عملية التوالد هي المادة المستخدمة في هذه العملية، وهي إنما توجد في سائل الطمث.

العقل المؤنث في الفلسفة المسيحية:

بعد تحليل إمام عبد الفتاح إمام لصورة المرأة في الثقافة اليونانية، وفي متونها الفلسفية المختلفة، ينتقل إلى تناولها في

الثقافة المسيحية في العصور الوسطى، وفلاسفتها، وعلى الرغم من الأفكار الإنسانية، والمواقف الجديدة؛ التي جاء بها السيد المسيح بالنسبة للمرأة، ومنها مثلاً: أنه لم ينظر إليها على أنها (جسد)، وعلى أن صورتها عورة، كما أنه لم يرفض الاختلاط بين الجنسين، وعالج المرأة كما عالج الرجل، سواء بسواء. فقد توارت كلها ليحل محلها التراث (اليهودي - الروماني)؛ الذي كان قائماً في ذلك العصر؛ والذي كان يمثل الأرض؛ التي عملت عليها المسيحية عندما ظهرت، ومن المعروف أن التراث الروماني، كان امتداداً طبيعياً للتراث اليوناني بما يحمله للمرأة من كراهية، ونظرة دونية، فضلاً عن أن التراث اليهودي كان يتبنى النظرة نفسها مع أحقاد دينية عليها، محاولاً أن يجعلها (إلهية، أو مقدسة) حتى استسلمت لها المرأة اليهودية في نهاية المطاف.

وهكذا تتبيّن الخلفية؛ التي عملت عليها المسيحية منذ ظهورها في هذا العالم، لم تختلف قط عن التراث القديم، وهو تراث كان يدعم فيه سلطة الرجل على المرأة، ومنفعته في مجتمع أبوي (ذكوري) يعمد إلى السيطرة على المرأة، باعتبارها في رتبة أدنى، أما إذا كانت زوجة، فقد أراد لها أن تبتعد عن كل إثارة، حتى يضمن سلالة من الأبناء من صلبه النقي، ليس فيها دماء غريبة، حتى ترث ما يملك[1].

---

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1996م، ص7.

لقد كانت نظرة اللاهوتيين، والفلاسفة المسيحيين، مثلها مثل نظرة رجال الدين، ترتكز على معيار الجنس؛ فالمرأة في مخيالهم لا تؤتمن، ولا إنسانية، ولكنها مجرد وعاء للتناسل كما يقول القديس أوغسطين (Saint-Augustin).

وإذا كانت كراهية الجسد مع أفلاطون محصورة ضمن نطاق فلسفي، فقد أصبحت دينية صرفة مع فلاسفة المسيحية، كما لو كان الجسد شيئاً منفصلاً عن الإنسان، وهو موضوع فصلت فيه الفلسفة الوجودية المعاصرة. والأمر الثاني، هو الماضي الملوث بالكثير من الأفعال المخلة بحرمة المرأة من قبل الفلاسفة في شبابهم، على غرار ما فعل القديس أوغسطين في سن مراهقته، ثم عادوا في شيخوختهم إلى الندم، والتوبة، على نحو ما حدث للفيلسوف اللاهوتي الفرنسي بيير أبيلار (Pierre Abélard) (1079-1142م)؛ الذي كان أعظم أستاذ للاهوت في عصره.

لقد ورثت المسيحية عن اليهودية نظرتها إلى الأنثى، وما فيها من استخفاف بعقلها، وبعواطفها، واحتقار لجسدها؛ الذي اعتبرته مصدراً للفساد، وأصل الشر في الكون، وبداية انحراف السلوك الإنساني منذ بداية الخلق، ثم أضافت إليها من عناصر الفكرين: الإغريقي، والروماني.

لعل القصة؛ التي روتها التوراة عن أصل المرأة أكثر شيوعاً في الثقافة المسيحية؛ فالإصحاح الثاني من سفر التكوين، يروي أن الإنسان خُلق من تراب الأرض (وجبل الرب الإله آدم من تراب الأرض، ونفخ في أنفه نسمة، فصار آدم نفساً حية) (ع7)،

لكن آدم كان وحيداً لا أنيس، ولا جليس له (وقال الرب الإله: ليس جيداً أن يكون آدم وحده، فسأضع له معيناً ينظره) (ع 18)، فأوقع الرب الإله على آدم سباتاً فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه، وملأ مكانها لحماً، وبنى الرب الإله الضلع؛ التي أخذها من آدم امرأة، وأحضرها إلى آدم. فقال آدم: هذه الآن عظم من عظامي، ولحم من لحمي، هذه تدعى امرأة، لأنها من امرئ أخذت، لذلك يترك الرجل أمه، وأباه، ويلتصق بامرأته، ويكونان جسداً واحداً) (عدد 21-24).

وعندما سأل آدم عن اسمها قال: حواء، قال: ولماذا سميتها حواء؟، قال: لأنها خلقت من شيء حي. وتستمر قصة التوراة، فتجعل المرأة سبباً لما يعانيه الرجل من شرور، وآثام، فهي التي استمعت إلى غواية الشيطان في الجنة، وعصت أمر الله؛ الذي حرم عليهما الأكل من شجرة المعرفة (فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل، وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر، فأخذت من ثمارها، وأكلت، وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل) (الإصحاح الثالث ع6).

وهكذا أدخلت المرأة بحماقتها جميع الشرور، والمعاصي، وتسببت في طرد الإنسان من جنة عدن؛ التي كان يعيش فيها، ويأكل من ثمارها بلا جهد، ولا تعب، والحق أن حماقة المرأة؛ التي كانت سبباً في إدخال الشرور، والآلام إلى حياة الإنسان، ترويها الكثير من القصص القديمة بصور منوعة[1].

---

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص696.

والحق أن موقف السيد المسيح من المرأة كان أنضج بكثير من موقف أتباعه من الحواريين، والرسل، بل من موقف الكنائس المسيحية كلها، ولقرون طويلة.

ففي عصر المسيح، تطالعنا الأناجيل بمجموعة كبيرة من المواقف الجديدة؛ التي لا يشعر القارئ فيها بأية دونية للمرأة، فهناك شخصيات كثيرة رئيسة تعامل معها السيد المسيح، وامتدحها، وكشف عن مواقف إنسانية جديدة، فقد كان يعالج الرجال، والنساء معاً دون تفرقة، ومن المواقف الإنسانية الجديدة؛ التي خالف بها المسيح التراث الثقافي الموروث في عصره، هي أنه يعالج المرأة؛ التي ظلت تنزف اثنتي عشرة سنة، وكانت في نظر اليهود نجسة لا يجوز أن يلمسها أحد تماماً كالمرأة الحائض. لكن المسيح لم يمانع أن تأتي إليه، وتسير من ورائه، وتمس ثوبه، ففي وقت قصير جف ينبوع دمها. وهو أيضاً لا يفرق بين المرأة اليهودية، والسامرية، بل إنه يتخطى الشواهد المحرمات التقليدية المتوارثة عن الآباء، عندما مكث طويلاً إلى جانب السامرية.

وعلى الرغم مما قام به السيد المسيح لصالح المرأة، إلا أن الأيديولوجية المسيحية؛ التي سادت بعده، لم تقل بتحرير المرأة، ولم تعمل على إنصافها أو إنقاذها من الوضع المتردي؛ الذي كانت تتخبط فيه، ولم تحاول قط أن ترفع عنها العبودية؛ التي فرضها الرجل عليها، ولم تستطع المرأة أن تسهم في إدارة شؤون العبادة إلا بصفة ثانوية.

وقد أكد القديس بولس (Saint-Paul) هذا الخضوع؛ الذي استمده من التراث اليهودي من ناحية، ومن ناحية التراث اليوناني، والروماني من ناحية أخرى، أكثر مما استمده من تعاليم السيد المسيح، وأفكاره، ومواقفه، وأقواله، ثم سار اللاهوتيون، وآباء الكنيسة على الدرب السائد نفسه، وراحوا يلتمسون أسانيد من العهد القديم تارة، ومن مذاهب فلاسفة اليونان تارة أخرى.

وهكذا كانت العادات، والتقاليد، والأعراف الاجتماعية أقوى من الأفكار الجديدة، وهي عادات، وتقاليد ترتد في نهاية تحليلها إلى موقف الرجل من الملكية الخاصة[1].

ملكية يحرص الأب على أن يرثها أبناؤه من صلبه، ثم جاء الفيلسوف المسيحي، ليقنن هذا الوضع المتدني للمرأة، أو يضفي عليه مسحة دينية، والذي فعله القديس بولس عندما قال: (أيها النساء اخضعن لرجالكن كما للرب)، هو أنه عَمَّد الوضع الاجتماعي المتردي للنساء في مجتمعه، وجعله فريضة يأمر بها الدين.

العقل المؤنث في العصر الحديث:

وبعد تعمق الفيلسوف إمام عبد الفتاح إمام في تحليل وضعية المرأة في الثقافة الدينية المسيحية الوسيطية، وترصد مواقف رجال الدين، والكنائس، وفلاسفة العصر من المرأة ككائن، وكفاعل

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مصدر سابق، ص170.

اجتماعي، والتي كانت في مجملها سلبية تقزّم من وجودها الطبيعي، وبالتالي، هي مرحلة كانت فيها متدنية اجتماعياً إلى أبعد الحدود، وهذا ما تناوله بالضبط فيلسوفنا في كتابه المتخصص حول هذا الموضوع، الذي هو بعنوان (**الفيلسوف المسيحي والمرأة**) الذي بدأه من السيد المسيح إلى غاية انبعاث عصر النهضة مروراً بالقديس كلمنت (Clement) (150-223م)، والقديس أوغسطين (Saint-Augustin) وأنسلم (Anselm)، وتوما الإكويني (Thomas d'Aquin)، ينتقل إلى دراسة إشكالية المرأة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

هيغل وعودة أنتيغونا (Hegel et le retour de Antigone):

تناول الفيلسوف إمام عبد الفتاح إمام مسألة المرأة عند هيغل، وهو المتخصص فيه من دون منازع في الفكر العربي، والإسلامي. وفي هذا الصدد يشير إلى أن هيغل عالج موضوع المرأة من زاوية ديالكتيكية صرفة؛ فهناك ثلاث نساء كان لهن حضور في حياة هيغل.

المرأة الأولى هي شقيقته تدعى كرستينا (Christina)؛ التي كانت تصغره بثلاثة أعوام، ولدت عام (1773م) وبقيت دون زواج، وظلت تعمل مربية أطفال حتى مرضت عصبياً، ثم انتحرت غرقاً بعد وفاة أخيها بأشهر قليلة، وعلى وجه التحديد في (2 شباط/ فبراير 1832م).

ومن الواضح أن هيغل كانت تربطه بأخته رابطة روحية وثيقة، تكشف عنه غيرة الأخت من زوجة هيغل، ويكشف عنها انهيارها

عندما سمعت بزواجه، ثم شكواها المستمرة من زوجة أخيها، لكن الأهم من ذلك نظرة الفيلسوف نفسه إلى هذا الرابط الروحي؛ الذي عبر عنه بحسه الفلسفي، عندما تفلسف حول علاقة الأخ بالأخت في فلسفة الحق، على أنها علاقة من أسمى العلاقات في العائلة، والمثل الحي هو أنتيغونا بطلة رواية سوفكليس (Sophocle) الشهيرة[1].

يرى هيغل أن الأخ، والأخت، وإن كان يجري في عروقهما دم واحد، فإن كل واحد منهما يمثل بالنسبة للآخر فردية حرة، وتجمع بينهما ماهية أخلاقية هي بمثابة علاقة متبادلة بين وعي ذاتي حر، ووعي ذاتي آخر، ولما كانت علاقة الأخ بالأخت علاقة روحية لا حسية، أو هي علاقة إنسانية رفيعة ينتفي معها كل الطباع الشهوانية، فليس من الغريب أن تكون هذه العلاقة هي قمة العلاقات العائلية، خاصة أنها بعيدة كل البعد عن الطابع الحيواني، أو الطبيعي، وهذا هو السبب، فيما يقول هيغل، من أن موت الأخ يمثل بالنسبة إلى أخته خسارة فادحة، لا يمكن أن تعوضه، وهذا ما عبرت عنه أنتيغونا بقولها: (إذا مات الزوج،

---

(1) أنتيغونا ابنة الملك أوديب، رمز الوفاء الأسري والأخلاق في معارضة قوانين المدينة السياسية، عندما حرم خالها الملك كريون دفن شقيقها الذي كان يقاتل مع الأعداء، وأمر أن تترك جثته، باعتبار خائناً في العراء للسباع والطيور الجارحة، لكنها قامت بدفن الجثة، كانت مثلاً للإعلاء من شأن الواجب الأخلاقي، ولعلاقة الأخت بشقيقها، وبهذه الصفة يذكرها هيغل في معظم كتبه، ولاسيما فينومينولوجيا الروح.

فإن رجلاً آخر سيحل محله، وإذا مات الابن، فإن رجلاً آخر يستطيع أن يعطيني ابناً ثانياً، لكني لم أعد أستطيع الآن أن آمل في مولد أخ جديد)[1].

ومن هنا كانت أنتيغونا تشعر أن واجبها نحو أخيها هو واجب أسمى، لا يمكن أن يعدله أي واجب آخر، وهذا هو السبب في أن أنتيغونا كانت باستمرار تجسد أمام هيغل شقيقته كريستيانا.

أما المرأة الثانية، فهي التي أنجب منها ولده غير الشرعي؛ والتي كانت تحمل اسم شقيقته كريستيانا (Christiana) نفسه؛ وكانت تربطه بها علاقة جنسية غير شرعية، تعرف إليها في مدينة إيينا (Aina) واسمها الكامل كرستيانا شارلوت يوحنا فينشر (Christaana Charlotte John Fincher)، كانت في الثانية والعشرين من عمرها عندما التقى بها لأول مرة في عام (1806م)، تصغره بثماني سنوات، وكانت زوجة مهجورة، عملت عند هيغل مشرفة على منزله، وفي يوم (5 شباط/ فبراير 1807م) وضعت غلاماً هو لودفيج (Ludwig) الابن غير الشرعي له؛ والذي ظل مصدر متاعب جمة لهيغل إلى أن ضمه إلى أسرته.

وفي مدينة نورمبرج (Nuremberg) تعرف على المرأة الثالثة في حياته، وهي ماريا فونت وتشر (Maria von mention)، وهي فتاة من أعرق أسر هذه المدينة، ويقال: إنها كانت فاتنة الجمال، وبعد أن كان يشعر بالمرارة في نهاية عام (1810م)، وبعد تعرفه

---

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص714.

عليها شعر بسعادة لا توصف، حتى إنه نظم قصيدة غرامية خطيرة في حقها، بعث بها إليها بتاريخ (13 نيسان/ أبريل 1811م). وبعدها بأيام كتب إلى صديقه نيتامر (Nitamr) يقول له: «تعرفت على فتاة بالغة اللطف، والطيبة، اسمها ماريا فونت وتشر، أرجو أن يكون الأمر سراً»[1]، والسبب في أن والد الفتاة كان عضواً في مجلس شيوخ المدينة، واشترط حتى يعقد الزواج أن يكون الزوج صاحب وظيفة سامية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وبما أن هيغل موظف في الدولة يجب أن يحصل على موافقة الملك بالزواج مباشرة.

يعدّ هيغل ظاهرة الزواج جوهراً أخلاقياً يربط فردين برباط لا ينفصم، لا يخلو من عنصر تمثله النزوة الطارئة، وهذا ما حدث معه، إذ يتدخل عنصر النزوة والهوى في صورة كريستيانا عشيقته في الحفل، وهي تحمل ابنه غير الشرعي لودفيج، وهي تصرخ باكية، عارضة على المدعوين حالتها المزرية مع هيغل، وحينها كتب لها هيغل كتاباً بخط يده، يتعهد لها فيه بالزواج، وتنتهي المأساة بوعد هيغل بالنفقة على ابنه، ويرسله إلى شقيقة أحد أصدقائه، وهي السيدة صوفي بون (Sophie Bonn) وهي أرملة فقدت زوجها عام (1803م)، وانتقلت إلى يينا عام (1807م) لتشرف على دار الأطفال. وعندما انتقل هيغل ليشغل كرسي الفلسفة في هايدلوج، يكتب إلى فورمان، شقيق السيدة صوفي،

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص713.

في يوم (28 آب/أغسطس 1816م) يقول: «لقد قررنا أنا وزوجتي أن ينضم إلينا لودفيج ليعيش معنا من اليوم فصاعداً»[1].

وفي الربيع من العام نفسه يلتحق لودفيج بالأسرة؛ التي أصبحت تتألف من: لودفيج، وكارل، وإيمانويل، ثم وقعت له مشاكل مع زوجة أبيه وأخويه، وعلى الرغم من أن لودفيج كان يتوق لدراسة الطب، إلا أن هيغل كان يصرّ بشدة غير مفهومة على أن يكون تاجراً، فيبعث به إلى تاجر في شتوتغارت ليعلمه الأعمال التجارية، وعندما رفض لودفيج هذا العرض، توقف هيغل عن مساعدته المالية؛ ما جعله يقول في حق أبيه: «لن أسميه أبي بعد ذلك»، وعليه التحق بالخدمة العسكرية، حيث توفي هناك في يوم (28 آب/أغسطس 1831م)، وقبل موته كتب إلى أخته قائلاً: إن والده لم يكلف خاطره عناء توديعه قبل أن يذهب إلى الخدمة العسكرية، وهو يسأل عن أخبار أمه العزيزة، والظروف التي أحاطت بها قبل وفاتها، وعلاقتها بهيغل[2].

وأخيراً، فإن هيغل يلخص رأيه في المرأة في هذه العبارة: «لا بد أن تلاحظ بصدد العلاقات الجنسية إلى أن الفتاة عندما تسلم حبها للرجل تفقد شرفها، أما بالنسبة للرجل فإن الأمر مختلف، ذلك أن مجالاً للنشاط الأخلاقي له خارج الأسرة. فالفتاة مخصصة من حيث ماهيتها لرابط الزواج، ولهذا الهدف وحده، ومن هنا فالمطلوب منها أن يتخذ حبها كل الزواج، وأن

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص714.
(2) المصدر نفسه، ص715.

تبلغ اللحظات المختلفة في الحب، علاقتها العقلية الحقيقية بعضها مع بعض»[1].

ويقول أيضاً: «الفرق بين الرجال والنساء، هو كالفرق بين الحيوانات والنباتات؛ فالرجال يناظرون الحيوانات، والنساء النباتات، لأن تطورهن أكثر هدوءاً، والمبدأ الذي يحكمه هو الوحدة الغامضة إلى حد ما للشعور، أو الوعي، وعندما تتولى النساء زمام الحكم تصبح الدولة في الحال في خطر؛ لأن النساء لا ينظمن سلوكهن وفقاً لمتطلبات كلية، بل بوساطة الميول والآراء التعسفية»[2].

نيتشه والمرأة:

يقول نيتشه: «أذاهب أنت إلى المرأة؟. إذاً لا تنسَ سوطك»[3]، ويقول: «كل ما في المرأة لغز، وليس لهذا اللغز سوى مفتاح واحد هو الحمل»[4]، ويقول أيضاً: «روح المرأة سطحية، فهي صفحة ماء متماوجة، تداعبها الرياح، وليس الرجل بالنسبة للمرأة إلا وسيلة. أما غايتها، فهي الطفل»[5].

يمكن القول: إن هذه الآراء تلخص موقف نيتشه (Nietzsche) (1844-1900م) من المرأة؛ فعلاقة نيتشه بالمرأة

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص716.
(2) المصدر نفسه، ص716.
(3) المصدر نفسه، ص705.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه.

كانت محدودة ومتوترة، فهو يقول: من الغريب أن ينطق زارا بالحق عن النساء، وهو لا يعرفهن إلا قليلاً، أو إذا ما بدأنا من البداية لوجدنا فريتس -اسم الدلع لفردريش الطفل- يعيش في بيئة نسائية خالصة بعد وفاة أبيه، وهو في الخامسة من عمره، وكانت هذه البيئة تتألف من خمس نساء، هن: أمه، وأخته، وجدته لأمه، وعمتاه العانستان؛ ولهذا قيل عنه: إن نشأته كانت في وسط ناعم، ورخو، وطفولته حالمة.

ربما كان هذا هو السبب في عشقه للقوة فيما بعد، وظل يتغنى بها، إذ وصف (إرادة القوة) بأنها سر الوجود، في مقابل كرهه للمسيحية لما فيها من تعاليم الرحمة والشفقة، وعدّها تناقضاً وتمويهاً وعبودية. ومن هنا قيل بحق: «لقد كان نيتشه روح فتاة ترتدي درع جندي مقاتل»[1]، فهذه الروح الحالمة كانت تدعو إلى فقه القوة.

فمن المعروف أنه منذ شبابه كانت علاقته متوترة مع الديانة المسيحية، فكان يقول لأصدقائه: «الواقع أن المسيحية في حقيقتها تتعلق بالتعاليم الأساسية للمسيح، ولا يمكن التعبير عنها إلا بوصفها حقائق أساسية للقلب البشري»[2] حتى بلغ سن العشرين، عاد من الجامعة، وعرفت شقيقته إليزابيت (Elizabeth) أنه ليس على ما يرام، فسألته، فردّ عليها أنه سيتوقف عن دراسة اللاهوت.

---

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص706.
(2) المصدر نفسه، ص706.

كان هذا القرار بمثابة أول صدام مع نساء أسرته، وهكذا استمر الشقاق بين الفيلسوف وبين الضعف كما تمثله المرأة، والدين معاً في نظره، حتى إنه كتب خطاباً إلى شقيقته إثر مرض ألمّ به عام (1879م)، وكان يشعر أنه مشرف على الهلاك: «عديني إذا مت ألا يقف على جثماني سوى الأصدقاء، وألا يدخل الفضوليون من الناس عليه، وألا تدعي قسيساً ينطق بالأباطيل، والأكاذيب على قبري، في الوقت الذي لا أستطيع فيه الدفاع عن نفسي، أريد أن أهبط إلى قبري وثنياً شريفاً»[1].

مشكلة المرأة عند نيتشه، هو أنه أحبها، وتعلق بها أكثر من اللزوم، ومن ثم كرهها واحتقرها أكثر مما يجب، ظناً منه أن هذا الارتباط العميق هو ضرب من العبودية، تأباه روحه الحرة، وهو تعميد باللغة المسيحية لتجارب الفشل؛ التي مر بها. تجربتان فاشلتان مر بهما نيتشه، التجربة الأولى مع لوسا لومي (Lusa Lomé) والثانية مع كوزومي (Koizumi).

أما الأولى، فهي على درجة عالية من الذكاء والحيوية، طموحة، في العشرين من عمرها، ابنة جنرال روسي، كانت تدرس في جامعة زيوريخ (Université de Zurich)، وقد انجذب إليها عدد من العظماء، منهم الشاعر الألماني رايلكه (Rilke) (1870-1926م) كما كانت صديقة حميمة لـ: فرويد (Freud) (1856-1939م)؛ فقد عدّها نيتشه فتاة ممتازة صاحبة مواهب، وقد أحبها كَمَرأَة متميزة «هي أذكى نساء الأرض جميعاً، نظراتها

(1) نقلاً عن إمام عبد الفتاح إمام، المصدر نفسه، ص707.

ثاقبة كالنسر»[1] على حد تعبيره، وبعد ثلاثة أشهر تقدم إليها نيتشه لخطبتها، وهي تقول: إن طلبه هذا كان مغلفاً بالأنفة، والكبرياء، فهو كان يقول لها: «إنني حتى أحميك من القيل، والقال، إنني مضطر لأن أتقدم إليك أطلب يدك»[2] فهو يعبر لها عن حبه، وعن عزته في الوقت نفسه.

وبهذا السلوك، يروي إمام عبد الفتاح إمام، أن نيتشه دخل في نزاع مع نساء أسرته، خاصة أمه؛ التي عارضت فكرة زواجه بها، وشقيقته أيضاً، فقد كتبت شقيقته تقول: «إن أمي المسكينة تعتقد أنه لم يعد أمام فريتس سوى ثلاثة احتمالات، كلها سيئة، إما أن يتزوج سالومي، أو يقتل نفسه، أو يصاب بالجنون»[3].

ويزداد تمزق نفسية نيتشه بسبب المرأة، وتكتمل تعاسته عندما ترفض سالومي نفسها الزواج به، ثم ترحل مع صديقه بول ري ليتزوجها بعد ذلك، على إثرها تفجرت طاقات الكراهية للنساء في نفسيته، فقد كتب إلى أحد أصدقائه قائلاً: «أنا لا أحب أمي، كما أنه أصبح من المؤلم لي أن أسمع صوت شقيقتي، إنني أشعر بالغثيان عندما أكون معهما»[4].

أما التجربة الثانية، فقد كانت مع كوزيما فاجنر (Cosima Wagner) زوجة الموسيقار ريتشارد فاجنر (Richard Wagner)؛

---

(1) إمام، إمام عبد الفتاح، أفكار ومواقف، مصدر سابق، ص708.
(2) المصدر نفسه، ص708
(3) المصدر نفسه، ص40.
(4) المصدر نفسه.

الذي أعجب به نيتشه إعجاباً شديداً في فترة من الفترات، ثم انقلب إلى عداء مقيت، وربما كانت كوزيما سبباً من الأسباب، كانت امرأة ناضجة، وذكية واسعة الاطلاع، تكبره بست سنوات، أعجب بها نيتشه إعجاباً صامتاً، وأحبها بعمق، ولكنه لم يستطع البوح لها بحبه لها، فظل يكتمه حتى دخل مرحلة الجنون، واتضح أن حبه لكوزيما لعب دوراً مهما في حياته الفلسفية، وليس مستبعداً أن كراهيته لفاجنر بسبب حبه لزوجته.

إن كراهية نيتشه الشديدة للنساء ترجع إلى حبه الشديد لهن؛ الذي دوماً ينتهي بالإخفاق الذريع، حب لا يتحقق، فانقلب إلى ضده، وأصبح يفضل العزلة، ويغوص في أعماق ذاته.

على سبيل الختم:

وبهذا التحليل، يمكن أن نقول: إن الفيلسوف إمام عبد الفتاح إمام قد وضع يده المصحوبة بالتأمل، والتعقل على تجارب مختلفة، تعكس علاقة الرجل بالمرأة في تاريخها، بين الإيجاب والسلب، وهي كلها محاولات فلسفية جادة، تحاول أن تقدم لنا المشهد الحقيقي لتطور المرأة بجملة خصائصها، وسلوكياتها، محاولات جديرة بالتأمل فيها، والتدبر في مساراتها؛ التي كلها بذاتها فلسفة، وعليه يمكننا أن نعدّ إمام عبد الفتاح إمام فيلسوف المرأة دون منازع.

❃ ❃ ❃

المرأة الشنقيطية
وإكراهات المجتمع والسياق
قراءة في الأبعاد الاجتماعية ضمن المجموعات الإفتائية

محمذن بن أحمد بن المحبوبي[1]

تقديم:

من المعلوم أن للمرأة مكانة مهمة في الشريعة الإسلامية؛ ذلك أن الإسلام أنزلها منزلة رفيعة، فأخرجها من الظلمة إلى النور، ومن مهانة الوأد والسفور إلى عزة الستر وظل القصور، فانتقلت من التجريم إلى التكريم، فكانت في الجاهلية تعضل، وتورث كرهاً، وأصبحت مع الإسلام محترمة، مصانة تستأمر، وتستشار، وفتحت أمامها أبواب الدراسة، وفرص العمل.

والقارئ لنصوص الشرع يدرك جلياً أنها قد أكرمت أُمّاً، وزوجاً، وبنتاً، وأختاً، واستوصي بها خيراً، فمن الواضح أن

(1) باحث موريتاني.

القرآن الكريم خص النساء بسورة كاملة، واختص الصدّيقة مريم بنت عمران بسورة أخرى، وتعززت تلك الخصوصية بسورة الممتحنة؛ التي جاءت لتتحدث عن مبايعة النساء لرسول الله ﷺ، وطاعتهن له.

ومن هنالك جاءت المدونات الإفتائية[1] لتعتني بفقه المرأة، ساعية إلى تبسيطه، وتنشيطه، وفي هذا السياق تتنزل عناية الشناقطة بالفتاوى المتعلقة بشأن النساء، وذلك هو موضوع هذه المعالجة؛ التي تأمل أن تحفر في حقل النوازل الشنقيطية ذات الصلة بالمرأة، وشؤونها، محاولة أن تستجلي جوانب عديدة من فقه النساء، خاصة ما يتعلق بأحكام التعلم والتعليم، ونوازل التمرد، والنشوز، وإشكالات البدانة والتسمين، وإكراهات الزينة والتجميل.

ذلك ما يسعى هذا الجهد إلى إيضاحه، آملاً أن يوصل للناس القول في بعض إشكالات فقه المرأة، محاولاً أن يقرأ الفتاوى الشنقيطية قراءة جادة تستكنه الأعماق، وتستفتح الأغلاق، متلبثة يسيراً مع المحاور الآتية:

(1) مقصودنا بالمدونات الإفتائية: تلك المجموعات الضخمة التي دونت في حقل النوازل والفتاوى، وهي في أغلبها مرتبة حسب أبواب الفقه، ومن أبرزها المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء، وهي مدونة تحتوي على (6800 فتوى ونازلة وحكم)، وهي من تأليف الدكتور يحيى بن البراء، وقد نشرت بعناية المرحوم مولاي الحسن بن المختار الحسن، وهي صادرة عن دار المنار في نواكشوط، 2009م.

المحور الأول: إشكالات المنهج والتأسيس:

وفيه سنتحدث عن مسألتين؛ أولاهما: تعنى بمحاورة العنوان، وتحليله، وثانيتهما: تعنى بمقاربة الموضوع، وتأصيله.

أ- العنوان: محاورة وتحليل:

الواضح أن عنوان هذا الموضوع يتألف من ثلاث تركيبات نحوية؛ أولها: نعتيٌّ: «المرأة الشنقيطية»، وثانيها: إضافي «إكراهات المجتمع»، وثالثها: عطفي «والسياق»، وقد ربطت بينهما أداة العطف، «و» التي جاءت للربط، والتنسيق، واللحمة، والتأليف، مجانسة بين عناصر العنوان، وداعية الباحث في الوقت نفسه إلى الكشف عن مستويات التجاوب، والتجاذب بين إلزامات الشرع، وإكراهات الواقع، خلال فقه المرأة ضمن مدونات الإفتاء الشنقيطي.

وهكذا، فالتركيب الأول يقوم على وحدتين معجميتين؛ هما «المرأة» وهي معروفة، ولمن لا يعرف أصولها المعجمية، فهي مؤنث لكلمة «المرء»، وقد ورد في أكثر المعاجم «المرء هو الإنسان، والأنثى منه مرأة» بإضافة تاء التأنيث، وقد تلحق بها همزة الوصل: امرأة، وهي اسم للمبالغة»[1].

و«الشنقيطية» نسبة إلى بلاد شنقيط، وهي مؤلفة من كلمة «شنقيط»، واللاحقة «ية»، وهي تفيد انتساب هذه المرأة إلى «بلاد شنقيط»، و«شنقيط» التي تمت النسبة إليها: مدينة في الشمال

---

(1) المرجع نفسه، مادة «مرأ» وكذا القاموس المحيط.

الموريتاني، وكانت في القديم تطلق على المجال الجغرافي المعروف اليوم بـ: «موريتانيا»، فهي تسمية أطلقها أبناء البلاد العربية على سكان هذه الأرض، فقبلوها عن طيب خاطر، وصاروا لا يعرفون خارج بلدهم إلا بها، ولعل الأصل في اعتمادها أن مدينة شنقيط كانت منارة العلم، ومرتكز التجارة، ومنطلق ركب الحجيج، إذ يؤمها من حولها من أهل القرى، فقد أصبحت منذ أواخر القرن العاشر ذات شهرة كبيرة، وسيرورة بين الناس، فهذه التسمية تحمل دفئاً معرفياً، وعمقاً تاريخياً، وبعداً حضارياً؛ لذلك اعتمدت في عناوين عدد من الكتب، والدراسات، والبحوث الجادة.

أما التركيب الإضافي «إكراهات المجتمع»، فيتألف من كلمتين؛ وهما: «إكراهات» وهي جمع «إكراه» مصدر: أكرهه على الأمر؛ إذا قهره عليه، وألزمه الصدور عنه، وهو غير مقتنع به. و«المجتمع»، وهو في الأصل اسم مكان من الاجتماع. ويطلق على جماعة من الأفراد، أو جيل من الناس يسكنون في مجال جغرافي واحد، وتربط بينهم علاقات ثقافية، واجتماعية، ودينية، ويعيشون وفق قوانين مشتركة، ويصدرون في سلوكياتهم عن منظومة واحدة من القيم، والأخلاق تطبع تصرفاتهم، ومواقفهم، ويتقاسمون مع ذلك المعارف، والمعايير، والتقاليد، والأعراف، والعادات نفسها.

ويأتي التركيب العطفي: «والسياق»، وهو مؤلف من أداة العطف «و» التي تفيد مجرد الإشراك دون ترتيب، ومن كلمة

«السياق»، وهو في الأصل تتابع الكلام وفق اعتبارات خاصة، وتوجهات أسلوبية متميزة؛ لذلك فإن سياق الكلام هو الذي يحدد دلالاته، ومعناه، وسياق الفرد هو الذي يؤثر على علاقاته، وتعامله مع الآخرين. ولنقرب صورة السياق إلى الأذهان، نضرب له مثالاً من تأثر الكلمة بالسياقات؛ التي ترد فيها؛ إذ تتغير دلالتها من سياق إلى آخر، فلو نظرنا مثلاً إلى كلمة «أكل» حسب ورودها في النص القرآني لوجدنا أن دلالتها تختلف من آية إلى أخرى، ومن مقام إلى آخر. فمن المعلوم أن الأكل في الأصل يحيل على التغذية، وعلى تناول الطعام كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾ [الفُرقان: 20]. غير أنه قد يستبطن محمولات دلالية أخرى، فيحيل مرة على الرعي كما في قوله تعالى: ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: 73]، وقد يقصد به الافتراس كما في قوله تعالى: ﴿فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يُوسُف: 17]. كما قد يعني الغيبة كما في قوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحُجرَات: 12]. وقد يفهم منه معنى الاختلاس كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النِّسَاء: 10]. وقد يفهم منه الاحتراق كما في قوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَآ أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ ٱلنَّارُ﴾ [آل عِمرَان: 183].

ومقصودنا من العنوان جملة هو التنبيه إلى جوانب من الإشكالات المتعلقة بخصوصيات المرأة في الفقه الإسلامي،

ولاسيما في نسخته الشنقيطية، وذلك على نحو يروم الملاءمة بين إلزامات الشرع، وإكراهات الواقع، دون أن ينسى إملاءات السياق، ومقتضياته. وقد أبلى الفقهاء الشناقطة في هذا الجانب بلاءً جيداً، وخلفوا تراثاً ثراً ينصف المرأة، ويعطيها حقوقها كاملة غير منقوصة.

ب- الموضوع مقاربة وتأصيلاً:

ما من شك في أن للمرأة في الثقافة العربية الإسلامية حضوراً كبيراً، وقد تضاعف هذا الحضور لدى الشناقطة؛ الذين احتفوا بالمرأة احتفاء ما هو بالقليل، فكانوا يعنون بخدمتها، موفِّرين لها كل أسباب المتعة، والراحةْ، فانتبذوا كل ما يسوءها وراء الظهور، وأحسنوا اطراحه متنافسين في إكرامها، وإعظام شأنها، فجنبوها بذلك كل تعب، ومشقة، فهي أميرة الأسرة، وسيدة البيت «فكأن النساء عندهم لم يخلقن إلا للتبجيل، والإكرام، والتودد لهن، فلا تعنيف عليهن، ولا تكليف؛ فالمرأة هي سيدة جميع ما يتعلق بالبيت من متاع، وماشية، والرجل بمثابة الضيف، فلها أن تفعل ما تشاء من غير اعتراض، ولا مراقبة، وليس من العادة أن تفعل شيئاً من الخدمة في بيتها؛ إلا أن تكون في بيت فقير، فتفعل من ذلك ما لا يناسب الرجل مباشرته[1].

وقد أصبح هذا التكريم لدى الشناقطة تقليداً متبعاً، وعرفاً لازماً؛ فالجميع مطالب أن يعطف على المرأة، ويعاملها بكل

(1) بن حامدن، المختار، الحياة الثقافية، الجزء الثقافي، دار الكتب العربية، تونس، 1990م، ص179-180.

إكبار وتقدير، وبكل مودة واحترام، وذلك ما عبرت عنه لهجة القوم (الحسانية) في ألفاظ يسيرة، ودلالات عميقة تنصف النساء، وترفع من شأنهن، مؤكدة أنهن «عمائم الأجواد، ونعائل الأنذال»[1].

وبذلك يتجلى حضور المرأة المتميز في مختلف نواحي الحياة؛ فقد هيأتها البادية الموريتانية للاضطلاع بدور كبير يشتمل على إدارة شؤون الأسرة، والاستشارة في أمور السياسة، إضافة إلى تغطية خدمات البيت، والمشاركة، أحياناً، في صعاب الأعمال، بل إنها، في بعض الأوقات، قد تعوض مجهود الرجل؛ فهي «تتمتع بمكانة مرموقة، مثلما كان عليه الأمر في المجتمع الصنهاجي[2]، تشارك الرجال في ميدان المعرفة، وتشاطرهم الرأي في الأمور السياسية، ولها الصدارة في تسيير شؤون الأسرة، ورعاية مصالحها»[3].

---

(1) المرجع نفسه.

(2) ونقصد به المجتمع الذي كان يدار من قبل صنهاجة، وهو مجموعة بشرية لها خصوصياتها العلمية والاجتماعية، كانت في القديم تسكن المجال الشنقيطي، وأسهمت في توجيه سياسته وثقافته إلى حد كبير.

(3) بن باباه، محمذن: الشيخ محمد اليدالي ووسطه الاجتماعي (تشمشه)، مرقون بحوزة المؤلف 2/ 50-51، وهذا كتاب بالغ الأهمية يستعرض جانباً من التاريخ الثقافي في بلاد شنقيط، متناولاً، بشكل خاص، منطقة الجنوب الغربي من هذه البلاد، ومركزاً، بشكل أخص، على سيرة علم من أبرز علماء البلاد، وأكثرهم عطاء خلال القرن الثاني عشر الهجري، السابع عشر الميلادي.

وأكثر من ذلك، فإنها قد تسهم في تنظيم مسطرة قانون الأسرة، متدخلة في جانب الأحوال الشخصية، فمثلت بذلك استثناء منقطعاً بين نظيراتها في نساء المنطقة، وقد تجلى ذلك واضحاً في صياغة شروط العقد لدى أبناء بعض هذا المجتمع؛ إذ تنص هذه الشروط على نفي السابقة، واللاحقة.

وبذلك، فإن المرأة الموريتانية فرضت وجودها بنفسها، فأثرت في التشريعات المعمول بها في جل الأقطار الإسلامية، من ذلك، مثلاً، وقوفها في وجه موجات تعدد الزوجات، وصدورها عن ظاهرة الاختلاط في حدود مقبولة، لا تنافي مقاصد الشرع، وصيانة العرض؛ فقد اقتضت سنة التعايش في الوسط الريفي «توسيع دور المرأة الاجتماعي توسيعاً كبيراً بحكم أن الرجل يتغيب كثيراً»[1].

وقد ألقى التكريم المذكور بظلاله على مكانة المرأة في النوازل الشنقيطية، فكان لها حضور كبير على ألسنة الفقهاء، وأقلامهم، فتناولوا مختلف الأحكام الشرعية المتعلقة بها تناولاً متنوعاً، اشتمل على الرسائل المفردة، والنوازل المتعددة.

ولعل من أوائل الشناقطة الذين تعرضوا لفقه المرأة، محاربين ظاهرة التبرج والسفور، وواقفين لها بالمرصاد الشيخ محمد اليدالي[2]؛ الذي ألف رسالة خاصة ينصح ضمنها لقومه

---

(1) المرجع نفسه.

(2) هو محمد بن المختار بن محمد سعيد اليدالي (1096-1166هـ): عالم جليل، وشيخ محظرة، ومؤلف متميز، يعد من أبرز رواد التأليف =

تشمشه[1]، ويحذرهم خطر التبرج والاختلاط، مرشداً النساء إلى أهمية لزوم البيوت، مع ضرورة الالتزام بطاعة الأزواج؛ فعليهن ألا يخرجن إلا بعد المشورة، والاستئذان، وألّا يختلطن بالأجانب. وينتهي به الأمر إلى إيراد النصوص الواردة في شأن من يترك زوجته تخرج إلى المنكرات، أو من يقر في أهله العنت، والفاحشة، فهذا الصنف من الناس ملعون، مغضوب عليه، وهم ممن حرّم الله عليه الجنة، ومأواه النار، يقول: «كفوا النساء عن التبرج، والتمرد على أزواجهن، والخروج بغير إذن، ودخول الأجانب عليهن، وتارك زوجته كذلك هو المسمى في الحديث بالديوث»[2].

ولم يقف اليدالي عند هذا الحد، بل انتهى إلى القول بإسقاط شهادة من يسمح لزوجته بالخروج إلى ساحات المنكر، وأعراس الأجانب، مستدلّاً لرأيه بأبيات فقهية تجعل من ذلك الصنيع

= الثقافي الموريتاني، له مؤلفات، منها: الذهب الإبريز في تفسير كتاب الله العزيز، وفرائد الفوائد في علم العقائد، وخاتمة التصوف وشرحها، والحلة السيرا في أنساب العرب وسيرة خير الورى، وشيم الزوايا، ورسالة في النصح والأمر بالمعروف، بالإضافة إلى ديوان شعري، ومجموعة من الفتاوى.

(1) وتطلق على تجمّع خماسي من القبائل الموريتانية يشتمل على أولاد ديمان، وبني يعقوب، والألفغيين، واليداليين، واليدمسيين.

(2) اليدالي، الشيخ محمد: نصوص من التاريخ الموريتاني رسالة النصيحة، تحقيق محمذن ولد باباه، بيت الحكمة، تونس، 1990م، ص201.

معصية، وفسقاً يمنع الإمامة، ويقدح في الشهادة، يقول: "قال ابن الوردي: من ترك زوجته تمشي إلى عرس الأجانب، أو عرس قريب فيه ما لا يباح من التبرج فذلك جرحة في شهادته، وكذلك من ترك زوجته تمشي إلى محال السوء، قال:

إن في خروج زوجة زوج سمح

فهو عاص فاسق بما جرح

وساقط عن رتبة العدالة

بلا شهادة ولا إمامة[1]

وقد تابعه في ذلك قوم آخرون من أمثال الشيخ سيد المختار الكنتي، والشيخ سيد عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي، والشيخ سيدي الكبير الانتشائي، والشيخ محمد المامي الباركللي، ومحمد الكصري الإيديلبي، والشيخ التراد بن العباس القلقمي، وغيرهم.

المحور الثاني: المرأة وإشكالات الزوجية والتعليم:

وفي هذا السياق نود لو نعرض لمسألتين؛ أولاهما: تهتم بالإشكالات المتعلقة بالعشرة الزوجية، وما قد يداخلها أحياناً من التباعد، والتباغض، فيتكدر منها الصفو، ويتنغص العيش، وينشأ عن ذلك نفور بين الأزواج، ونشوز، وفي ثانيهما: نستعرض جوانب من الإشكالات المرتبطة بتعلم المرأة، وأحكام خروجها طلباً لنفائس المعرفة والعلم، وسعياً إلى اقتناص الشوارد والحكم.

---

(1) المرجع السابق، ص203.

أ- تعلم المرأة بين الرفض والقبول:

وفي هذا الجانب، يمكن أن نتحدث عن قطبين بارزين، ينضوي تحت لواء كل منهما جمع من الفقهاء الأجلاء؛ الذين أثروا المعارف الشنقيطية بجملة من الآراء، وقد انقسموا، تبعاً لذلك، قسمين؛ فمنهم من أباح للمرأة الخروج للتعلم، والتعليم، مفتحاً أمامها فرص التمدن، والتوظيف، ومنهم من أعرض عن ذلك، ناصحاً لها بالإقامة بالمنزل والبيت، ومحذراً من جرها وراء الدرهم والكيت.

1- قطب الرفض والمنع:

ولعل أبرز من يمثله محمذن بن أحميد الديماني؛ فقد سطر رسالة صغيرة الحجم، تقع في ثماني عشرة صفحة من الحجم الكبير، وقد حققت في إطار أطروحة جامعية[1]، وهذه الرسالة ذات قيمة فقهية كبيرة، وفائدة علمية معتبرة، فهي زبدة لمضامين المؤلفات الشنقيطية في فقه المرأة إن لم تكن صفوة لبابها؛ فهي جامعة لكثير من الحكم، والأحكام في بابها، وقد حاول مؤلفها

---

(1) بن سيدي جعفر، سيدي محمد: رسالة في حكم تعلم المرأة وخروجها للعالم محمذن بن أحميد الديماني، دراسة وتحقيق، جامعة شنقيط العصرية 2007-2008م، وهي أطروحة بالغة الأهمية؛ إذ سعت جهدها إلى تتبع الرسائل الشنقيطية؛ التي اعتنت بحكم تعلم المرأة وخروجها، عاملة على دراستها دراسة جادة، لتشفع ذلك بنص الرسالة المذكورة محققاً تحقيقاً جيداً، وتوجد منها نسخ في مكتبة الرسائل الجامعية بجامعة شنقيط العصرية في نواكشوط.

أن يسلط الضوء على حكم تعلم المرأة، وخروجها، واستماعها إلى دروس الأساتذة، والشيوخ، وجلوسها كذلك في الحلق، والحضرات، وقد رجع إلى كتب عديدة اشتملت على مختلف فروع الثقافة العربية الإسلامية، بدءاً بأمهات المذهب المالكي في الفقه، وفروعه، ومروراً بكتب الأقضية، والأحكام، وكتب الصحاح والسنن، وكذلك مؤلفات الرقائق، والتصوف، كما أن الكتب الشنقيطية احتلت مكاناً بارزاً ضمن هذه الرسالة، وأكثر من ذلك عولت على كتب اللغة والتفسير.

وهكذا، فقد أحال الرجل في رسالته على (**مختصر خليل**) وشروحه، وعلى رسالة ابن أبي زيد وشروحها كذلك، كما نقل كلاماً مطولاً عن (**المدونة**)، وعن كتاب (**البيان والتحصيل**) لابن رشد، مستفيداً من كتاب (**التبصرة**) لابن فرحون، و(**المعيار**) للونشريسي، مستأنساً بشروح البخاري ومسلم، دون أن ينسى الاستفادة من كتاب (**المدخل**) لابن الحاج و(**قواعد الشيخ زروق**)، و(**خاتمة التصوف**) للشيخ محمد اليدالي، وكذلك (**وصية اليوسي**)، كما أفاد من كتب اللغة ولاسيما (**القاموس المحيط**) للفيروزآبادي، وشرحه (**تاج العروس**) للمرتضى الزبيدي، مستودعاً رسالته أنقالاً من كتب شنقيطية عديدة، من أبرزها (**ميسر الجليل على مختصر خليل**) للشيخ محنض باب، وكذلك (**فتاوى الشيخ محنض باب**)، وكتب الشيخ محمد اليدالي.

وهذه الرسالة، على أهميتها، لا تعدو أن تكون مجرد أنقال فقهية تم التأليف بينها، والربط بين أجزائها؛ إذ رصّ بعضها إلى

بعض رصاً، فالمؤلف يكاد يكون غائباً، فغالباً ما يكتفي بإيراد النصوص، وجمع النظائر والأشباه دون تدخل يذكر، فكان من المتوقع أن يناقش الموضوعات مناقشة جادة يبدي من خلالها موقفه، حيث يرجح، ويشهر، ويقدم الأقوى.

ومما يلفت الانتباه في هذا السياق أنه أهمل الأقوال الواردة في جواز خروج المرأة نحو المسجد، وإلى دراسة العلم؛ فمن المعلوم أن هذا الباب واسع، وقد تناوله العلماء باستفاضة، وفصلوا بشأنه القول، وهو لم يشر إليه إلا لماماً، وكان معوله على سد الباب أمام خروج المرأة، ولو إلى الطاعة والجماعة[1].

2- قطب الموافقة والقبول:

ومن أوائل من مثل هذا التوجه، ونظر إليه، الشيخ سيديا الكبير؛ الذي سطر رسالة فقهية مفيدة، تعرض خلالها لجوانب مهمة من أحكام تعلم الأجنبية في نفس من التوسع، والإيضاح، والتفصيل، وقد جاء هذا النص رداً على سؤال ورد على الشيخ من رجل يسمى أحمد بن البخاري، وقد أشار السائل في مكتوبه إلى أن النساء يأتينه من أجل التعلم، مع العلم أن معظمهن ممن تخشى منه الفتنة، والسائل في حيرة من أمره، وفي ريب من تدريسه؛ إذ لا يعلم هل هو آثم في سعيه ذلك أو هو مأجور، فهو

(1) ولد سيدي جعفر، سيدي محمد: رسالة حكم تعلم المرأة وخروجها لابن أحميد، جامعة شنقيط العصرية 2007-2008م، ص54.

من جهة يخشى على نفسه الفتنة، ومن جهة أخرى يحذر حرمة كتمان العلم، والوعيد الوارد في ذلك[1].

وقد بدأ الشيخ الرد على السائل بكلام مفيد يعرض لدور العلماء، ومسؤوليتهم التبليغية؛ إذ هم ورثة الأنبياء، وهم الموقعون عن الله سبحانه وتعالى، كما نبه إلى خطر كتمان العلم، وإلى الوعيد الوارد في ذلك، وساق جملة من الأدلة، نذكر منها على سبيل المثال: «بلغوا عني ولو آية»[2] وحديث: «نضر الله امرأً سمع منا شيئاً فبلغه كما سمعه، فرب مبلغ أوعى من سامع»[3]، كما أورد قول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾ [البَقَرَة: 159] وقال: «إن هذا يتناول كل من كتم علما من دين الله يحتاج إلى بثه»، واستدل بقول ابن

(1) رسالة الشيخ سيدي الكبير في حكم تعلم الأجنبية: مخطوط بمكتبة التيسير لصاحبها الشيخ محمد الأمين بن أبده، ولها فرعان في نواكشوط، أحدهما بقرب جامع المدينة المنورة في قلب العاصمة نواكشوط، والآخر في مباني المعهد العالي للدراسات و البحوث الإسلامية بالعاصمة كذلك، وهذه المكتبة غنية بالمخطوطات، ولاسيما الشنقيطية منها، وهي مشهورة ومتعارفة عند الناس، فهي قبلة الباحثين، ومحط أنظارهم.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب ما ذكر عن بني إسرائيل.

(3) أخرجه الترمذي في سننه كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، وأخرجه أحمد في مسنده عن ابن مسعود.

العربي حول هذه الآية: «إن العالم إذا قصد الكتمان عصى، وإذا لم يقصده لم يلزمه التبليغ إذا عرف أن معه غيره»[1] وقال: «إن أبا بكر، وعمر كانا لا يحدثان بكل ما سمعاه من رسول الله ﷺ إلا عند الحاجة إليه»[2].

وساق حديث أبي هريرة: «من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من النار»[3]، وقال: إن هذا الوعيد كما في كتاب **(التيسير)** خاص بالعلم؛ الذي يلزم تعليمه، ويتعين فرضه، ككافر سأل عن الإسلام، والدين، وكحديث عهد بالإسلام يسأل عن الصلاة، وكذلك من جاء مستفتياً عن الحلال والحرام، فهذا يجب تعليمه، ومن لم يعلمه استحق الوعيد الوارد، وليس الأمر كذلك في نوافل العلم؛ التي لا يلزم تعليمها[4].

ثم إن الشيخ، رحمه الله، قسم النساء إلى قسمين: قسم لا يحتاج إلى التعلم على الأجانب لوجود من يعلمه من غيرهم، وقسم يحتاج إلى ذلك؛ فالأول كل من لها أب، أو زوج يصلح أن يعلمها ما تحتاج من أمر دينها، أو ينوب عنها في سؤال العلماء عن ذلك، ولأجل وجود هذه النيابات ليس لها الخروج، واستدل بالآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا

---

(1) أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي: تحقيق علي محمد البجاوي مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1967م، 1/ 49).

(2) المرجع نفسه.

(3) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب كراهية منع العلم، وأحمد في مسنده عن عبد الله بن عمر.

(4) رسالة الشيخ سيدي الكبير: مخطوط بمكتبة التيسير في نواكشوط، وقد تقدم التعريف بها.

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التّحْريم: 6] أي: قوا أنفسكم بترك المعاصي، وفعل الطاعات، وقوا أهليكم بالنصح، والتعليم، والتأديب، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والعمل على طاعة الله، وذلك أن الحجارة في الآية هي حجارة الكبريت لسرعة إيقادها، وشدة حرها، وقبح رائحتها، قاله ابن مسعود رضي الله عنه. وقال ابن جزي معلقاً على الآية: «أي: أطيعوا الله، وأمروا أهليكم بطاعته؛ لتقوا أنفسكم، وأهليكم بطاعته من النار، فعبر بالمسبب، وهو وقاية النار عن السبب، وهو الطاعة»[1].

وساق حديث: «كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته»[2] وحديث معقل بن يسار: «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت، وهو غاش لرعيته؛ إلا حرم الله عليه الجنة»[3].

ثم إن الشيخ، رحمه الله، استدل بأقوال كثير من العلماء كالغزالي، وابن الحاج في مدخله، والأبي، وغيرهم، وذكر أن هذا الصنف من النساء يلزم القائمين عليه أن يعلموهن أمر دينهن كله، وذكر الغزالي لزوم معرفة أمراض القلوب، فعلى الرجل أن

---

(1) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل: ابن جزي، تحقيق رضا نزح الهمامي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003م، 3/ 245-246.

(2) اتفق عليه البخاري ومسلم من حديث أبي أمامة، وأخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي، باب الجمعة في القرى والمدن، ومسلم في كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليه.

(3) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار.

يُعَلِّم المرأة كل ذلك، وأن يلقنها اعتقاد أهل السنة، ويزيل عن قلبها البدع، ويخوّفها، ويذكرها، وأن الرجل مادام قائماً لها بهذه المهمة، فلا يجوز لها الخروج إلا برضاه[1].

وقال الشيخ: «إن السلف كانوا أهل عناية بتعليمهن، وتأديبهن، وذكر قصة بنت سعيد بن جبير؛ التي تزوجت أحد تلامذة أبيها، ولما أراد الانصراف إلى سعيد قالت: اجلس أعلمك علم سعيد، وذكر أن بنتاً لمالك كانت إذا أخطأ أحد تلامذته، أو لحن في القراءة، دقت عليهم الباب، فيقول مالك: ارجع فالغلط معك»[2].

ويزيد الشيخ، رحمه الله، الأمر وضوحاً، راداً على من يقول بمنع تعلم المرأة، يقول: "ولا عبرة بقول من يمنع تعلم النساء، ويراه من باب تشبيههن بالرجال المذموم، وذكر قول أبي عبد الله بن جمرة في شرح حديث: «لعن النبي ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء»[3]، وقال: إن ذلك في الزي وبعض الحركات، وما أشبه ذلك. أما التشبه بهنَّ في أمور الخير، والعلوم، والسلوك في درجات التوفيق؛ فمرغوب فيه[4].

---

(1) رسالة الشيخ سيدي الكبير: مخطوط بمكتبة التيسير في نواكشوط، وقد تقدم التعريف بها.

(2) المرجع نفسه.

(3) أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي، باب المتشبهين بالنساء والمتشبهات بالرجال.

(4) رسالة الشيخ سيدي الكبير: مخطوط بمكتبة التيسير في نواكشوط، وقد تقدم التعريف بها.

أما القسم الثاني، وهو الذي يحتاج إلى التعلم من الأجانب، وهو كل امرأة لم يكن لها أب، أو زوج يصلح لتعليمها، أو للنيابة عنها في استفتاء العلماء، إما لعدم الأهلية، أو لعدم الامتثال لهذه المهمة المنوطة به، فقد أكد الشيخ، رحمه الله، أن هذا الصنف يتعين على العلماء؛ الذين يوثق بعلمهم، ودينهم؛ تعليمه كل ما يحتاج إليه من أمر الدين، ولتتق الخلوة، وليكن التدريس من وراء حجاب، إن لم تكن من القواعد. وفي الخطاب: «ينبغي أن يفرد وقتاً، أو يوماً للنساء»، وذكر ثناء عائشة على نساء الأنصار، وذكر أن القرطبي عند شرح حديث «اجتمعن» أشار إلى أن هذا يدل على أن الإمام ينبغي أن يعلم النساء ما يحتجن إليه من أمر دينهن، وأن يُخَصَّصْن بيوم في المسجد، وما في معناه[1].

وعزا إلى بعض أهل العلم: أن المعلم يجوز له النظر إلى المرأة الأجنبية؛ التي تتعلم عليه بقدر الحاجة، والضرورة، ويجوز له سماع صوتها، والإصغاء إليه عند أمن الفتنة للإصلاح، وإذا احتاجت إلى خطاب الأجانب فليكن بصوت غليظ لا رخيم، وعزا للفاكهاني أيضاً القول بجواز النظر إلى الشابة لتعليم القرآن أو العلم[2].

ويعلق الشيخ على الرأيين مرجحاً الأول منهما، غير أنه مع ذلك يعضد رأي القائلين بجواز نظر المعلم إلى المرأة، وسماع صوتها للضرورة مع أمن الفتنة، ذلك أن المعلم طبيب، والجهل

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.

أعظم الأدواء الدينية المضرة بالنفوس، فكما يجوز لأطباء الأبدان النظر، وسماع الصوت عند الضرورة، كذلك ينبغي أن يجوز لأطباء الأديان من باب أحرى؛ إذ لا شك أن طب الأنفس، وعلاج عللها أوكد، وأولى من طب الأبدان؛ لأن العاقل إنما يعالج بدنه كي يحصل البقاء؛ الذي يدرك فيه علاج نفسه، فطب الأبدان سبب لنيل الراحة المنقطعة في الحياة المنفصلة، وطب الأنفس لنيل الراحة المستمرة، والحياة الباقية فشتان ما بينهما[1].

ب- تبعل المرأة بين الطوع والنشوز:

سنحاور، خلال هذا المحور، جملة من الفتاوى؛ التي تعرض لنشوز المرأة، وتمردها على زوجها، مبرزين مواقف الفقهاء من هذه الظاهرة الاجتماعية الخطيرة المنتشرة في صفوف بعض طبقات المجتمع، ولعل من أوائل النوازل؛ التي وقفنا عليها في هذا الموضوع، ما كتبه الشيخ محمد اليدالي؛ فقد حرر فتوى مؤصلة تقع في خمس صفحات من الحجم الكبير، وهو يردّ ضمنها على رأي الفقيه الحبيب بن أيد الأمين الجكني[2]، وقد

(1) المرجع نفسه.

(2) هو الحبيب بن أيد الأمين الجكني، توفي في مطلع القرن الثاني عشر الهجري، أخذ عن والده، وعن سيد المحجوب بن حبيب الجكني، تولى القضاء والإفتاء، أثنى الكثير من الفقهاء على علمه، منهم: شريف حمى الله الذي قال إنه من أجاود علماء البادية، وكذلك محمد اليدالي، قال عنه السيد الفقيه المتبحر: له من الآثار رسالة في سقوط الشرط المعلق بالنشوز، وفتاوى في العديد من المسائل التي وردت =

استهلها بالثناء على الله، مورداً نص السؤال؛ الذي وجه إليه، يقول: «الحمد لله وحده، وبه ثقتي، إنه ورد علينا من ناحية (تكانت) سؤال عن امرأة اشترط لها زوجها عند العقد طلاقها، أو طلاق الداخلة عليها، إن تزوج عليها، ثم نشزت فتزوج، فقامت الأولى بشرطها المؤكد باليمين، فادعى الزوج أن يمينه إنما هي لأجل حب المرأة، وطيب عشرتها، وأن ذلك بساط مخصص ليمينه بعدم النشوز. فهل يقيد ذلك، وتنتفي عنه اليمين أم لا، ويلزمه الطلاق بمجرد التزوج؟»[1].

وقد أفتى ابن أيد الأمين المذكور بأن الزوجة الأولى تطلق على هذا الرجل، وذلك «تخصيصاً للنصوص الواردة بلزوم التعليق بغير حالة النشوز، عملاً بالبساط المذكور، وقياساً بالأحرى على حلفه أن لا يتزوج حياتها، ثم تزوج بعد أن طلقها مدعياً فيه كونها تحته، وبأن النشوز لا يبعد عنده أنه إكراه، وطلاق المكره لا يلزم»[2].

ويأخذ الشيخ اليدالي في تعقب فتوى هذا الجكني، مشمراً عن ساعد الجد، متأملاً في المسألة بدقة، يقول: «إلا أني تأملت

= عليه، انظر ترجمته في المجموعة الكبرى لابن البراء، مرجع سابق، ج2، ص81-82.

(1) مخطوط بمكتبة الراجل بن أحمد سالم في زاوية الشيخ محمد اليدالي بنواكشوط، وهي زاوية مشهورة، فيها مكتبة ضخمة فيها، تحتوي على عدد كبير من نفائس الكتب المخطوطة والمطبوعة، وهي قبلة الباحثين، ومحط أنظارهم. «تكانت» اسم ناحية بموريتانيا.

(2) المخطوط نفسه.

فتواه فوجدته فيها يدور حول هذه الأشياء المتقدمة، مستدلاً بها على عدم لزوم الطلاق، وهي دعوى التخصص، عملاً بالبساط، وإكراه النشوز، وبالقياس، مع أن للبحث في الثلاثة مجالاً، وللقائل فيها مقالاً»[1].

ويواصل اليدالي كلامه مناقشاً الرجل في فتواه، متتبعاً المسائل؛ التي أوردها، ليرد عليها واحدة تلو الأخرى، والمسائل هي دعوى التخصص في اليمين، واعتبار النشوز إكراهاً، واعتماد القياس ركناً في المسألة.

فقد أكد أن دعوى التخصيص غير معتبرة في هذه المسألة، يقول: «أما الأول، وهو دعوى التخصيص. فاعلم أن النصوص طافحة بلزوم التعليق في مسألة: إن تزوجت عليك أنت، أو التي أتزوج طالق، وتركنا جلبها لكثرتها، وظواهر تلك النصوص شمول النشوز، وغيره بدليل استثناء نية كونها تحته في: «لا أتزوج حياتها لأن الاستثناء معيار العموم، (...) والعلماء مؤتمنون فيما ينقلون، مبحوث معهم فيما يقولون، فلتبق تلك النصوص على عمومها، وعلى ظاهرها الشامل للنشوز، وغيره احتياطاً، وتغليباً لجانب الحنث؛ لأنه يقع بأدنى سبب، فإن العموم، والإطلاق حجتان من حجج الشرع ما لم يرد مخصص، أو مقيد»[2].

أما المسألة الثانية، وهي اعتبار النشوز إكراهاً، فحاول أن يرد عليها، مفرقاً بين الإكراه الظاهري، والإكراه الباطني، منتهياً

---

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.

إلى أن الشرع عدّ الأول دون الثاني، يقول: «أما الثاني، وهو ما ادعي من أن النشوز، وما ينشأ عنه من انقطاع النسل، والافتتان في الدين، وخشية العنت، وتعلق القلب بحب الناشز، وإيلام القلب، بل والجسم، إذ ربما قتل أو خبل أنه إكراه، أو أشد، فاعلم أنهم جعلوا الإكراه التخويف من مؤلمات الجسم الظاهر، الناشئة عن فعل الآدميين، كما يدل له تمثيلهم بالقتل، والضرب، والصفع (....)، وغيرها، أما مؤلمات الباطن الكائنة من الله تعالى الموقعة في موجعات القلب؛ التي عبر عنها كثير بقوله:

....

ولا موجعات القلب حتى تولت[1]

فليست بإكراه شرعي، بل هي أمور ضروريات، أو حاجيات تزال شرعاً، وإلا لكان كل من نالته من الله تعالى ورطة في الأمور الحاجيات الضروريات مكرهاً، يسوغ له التخلص منها، ما يؤدي إلى تبدل الأحكام، وانقلاب الأوضاع الشرعية، فتختل

---

(1) هذا الشطر لكثير عزة، وتمامه:

وما كنت أدري قبل عزة ما البكا

ولا موجعات القلب حتى تولت

وهو من قصيدته المشهورة التي مطلعها:

خليلي هذا ربع عزة فاعقلا

قلوصيكما ثم ابكيا حيث حلت

جمعه وشرحه إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971م، ص95.

الأحكام، وتتغير الشرائع، والدين، والحمد لله محفوظ من التغير»[1].

ومن فتاوى النشوز تلك الفتاوى؛ التي أصدرها محمد الأمين ولد أحمد زيدان الجكني[2] بعد أن وجه إليه سؤال عن امرأة نشزت غاية النشوز، وخرجت عن بيت زوجها، وآذته، وبعد أن رجعت لبيته أقامت معه شهراً، وإذاية اللسان باقية، ووقعت بينهما يوماً مشاجرة انتهت بتبادل السب والضرب؛ إلى درجة أن بقي بالمرأة خدوش في صفحة العنق، وفي الذراع، هل هذا الصنيع يؤدي إلى تطليق المرأة أم لا، وهل يفرق في ذلك بين القوية والضعيفة، وهل قصد التأديب بالضرب مشروع في هذا الزمان أم لا؟[3].

(1) مخطوط بمكتبة الراجل بن أحمد سالم في زاوية الشيخ محمد اليدالي بنواكشوط، وقد سبق التعريف بها.

(2) هو محمد الأمين ولد أحمد زيدان الجكني (1229-1325هـ) عالم جليل، وشيخ محظرة، درس القرآن على والدته، وأخذ عن العلامة سيد أحمد ولد باب أحمد، وكذا الشيخ سيد أحمد العلوشي، له منظومات في القرآن، وله نصيحة الضعفاء وإرشاد الأغوياء، وهي شرح لمختصر خليل، وله كذلك منظومة في أحكام الردة، وشرح على تكميل المنهج، ورسالة في حكم قصر الصلاة، وشرح على احمرار بن بونه في النحو، ومجموعة من الرسائل والفتاوى. انظر ترجمته في: فتاوى العلامة محمد الأمين بن أحمد زيدان، تحقيق المرابط بن الطلبة، مكتبة إحياء العلوم، المدينة المنورة، ط1، 1998م، ص10.

(3) فتاوى العلامة محمد الأمين بن أحمد زيدان، تحقيق المرابط بن الطلبة، مكتبة إحياء العلوم، المدينة المنورة، ط1، 1998م، ص74.

وأجاب الشيخ عن هذا السؤال مشمراً عن ساعد الجد، محاولاً تحقيق مناط المسألة، مستفتحاً فتواه ببيت من مراقي السعود لسيد عبد الله بن الحاج إبراهيم، منتهياً إلى أن النشوز لا يسري مفعوله، ولا تؤاخذ المرأة به إلا بعد التحقق من إحدى ثلاثة أمور، هي: رفض الجماع، أو الاستمتاع، أو الخروج دون إذن من الزوج، مع التأكد من أنه راودها وامتنعت، يقول الشيخ: «قال في مراقي السعود:

تحقيق علة عليها ائتلفا

في الفرع تحقيق مناط ألفا

يعني: أن العلة التي ترتب عليها الحكم لا بد أن تحقق في الفرع؛ لأنها مناط الحكم (.....)، وإذا تقرر هذا فاعلم أن النشوز لا ينبني عليه حكم من الأحكام حتى تتحقق إحدى صوره الثلاثة؛ التي هي منع الوطء، أو الاستمتاع، أو الخروج من البيت بلا إذن، ولا تثبت واحدة من الصور الثلاث إلا بعدم قدرة الزوج على ردها عن تلك الحالة بنفسه، ويعجز عنه بالحاكم، هكذا فسر عبد الباقي، ولم يقدر عليها (...). قال البناني: إذا حصل النشوز، إنما تسقط نفقتها على اختيار الباجي، واللخمي، وابن يونس، وعليه درج خليل، والرواية الأخرى أنها لا تسقط نفقتها به، واختارها المتيطي، قال: وهو الأشهر، ونحوه في التوضيح[1].

(1) المرجع نفسه، ص75.

وبعد أن بين أوجه الفتوى، وذكر الخلاف الوارد في حكم الناشز، علق على المسألة مشيراً إلى تساهل بعض العلماء في الفتوى، واستعجالهم أحياناً، وعدم تريثهم، حتى يستوفي المسطرة القضائية المطلوبة، ويدرك أبعاد المسألة، يقول: «إذا علمت هذا يعني ما تقدم بان لك تشنيعنا على بعض علماء العصر بسبب فتواهم للأزواج بما يسلط على الزوجات قبل الرفع للقاضي، وثبوت ذلك النشوز عنده، وعجزه عن رد المرأة عنه، ونتيجة هذا أن نشوز المرأة كذب، حتى تعجز زوجها عن ردها بنفسه، ورسوله، والحاكم لأنه دعوى عليها»[1].

ويختم فتواه مشيراً إلى أن الضرب مرجوح، فإذا ما تحقق من النشوز بما لا يدع مجالاً للريبة والشك، فأقصى ما يمكن إنزاله بالمرأة من العفوية هو رد الصداق، وسقوط النفقة، يقول: «إذا تحقق النشوز بما قدمناه؛ فالذي يمكن من أحكامه في هذا الزمان هو رد الصداق، وسقوط الإنفاق؛ لأن الائتمان عليها، ولا ضربها، أما الضرب فلقول خليل: «إن ظن إفادته»، والمشاهدة تدل على أنه يزيد الفساد، حتى يحصل منه ما لا يقدر على ردِّه إلا بالفراق، والتباغض، والمطلوب خلاف الأمرين، أما الائتمان فلتصريح عبد الباقي، وسلمه البناني بأن قول خليل، وبالعكس ائتمانه عليها، أو خالعاً له بنظرهما محله، إن استوت المصلحة في الأمرين لا إن تعين ما به المصلحة»[2].

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه، ص76.

وبذلك نعلم أن النشوز ظاهرة اجتماعية خطيرة، ينبغي أن يتم التعامل معها بحكمةٍ، وحذرٍ، فيُنطلقَ في معالجتها من التوجيهات القرآنية الداعية إلى الألفة، والانسجام، والقاضية بالتصالح، والاحترام، في جوٍّ من الثقة والتفاهم، يعتمد التشاور والتراضي، بعيداً عن أساليب الشتم والسباب، وأفانين الضرب، والعتاب؛ فالقرآن قد اعتمد في هذا الجانب مصفوفةً تراتبيةً تعتمد جملةً من الإجراءات الجادة تنطلق من الوعظ، والتوجيه، والإرشاد؛ لتعرج على الهجر، والزجر، منتهيةً في الأخير إلى التأديب بوصفه حلاً نهائياً مرجوحاً، لا يلجأ إليه إلا في حالات الضرورة القصوى عندما تنسد الأبواب، وتتعذر الأسباب.

المحور الثالث: إشكالات التغذية، والتجميل:

أ- نوازل البدانة، والتسمين:

ونقصد بها مجموعة من الفتاوى وثيقة الصلة بالمرأة، وحياة المجتمع، وهموم الناس؛ إذ تعنى بشؤون السمنة، وزيادة حجم المرأة، وضخامة أعضائها، وسنركز، بشكل خاص، على ثلاثة موضوعات منها، تعنى برصد النوازل المتعلقة بثلاثة مصطلحات حسانية، تمثل جانباً من خصوصية المجتمع الشنقيطي، وتميزه، وهذه المصطلحات هي: «ونكاله، التبلاح، لحسان»، وما من شكٍّ في أن هذه المصطلحات ترتبط بتناول الأغذية، والمشروبات، وخاصة الألبان، واللحوم في الغالب الأعم؛ لذلك جمعناها تحت عنوان: «نوازل البدانة والتسمين» وسنعرض لهذه المصطلحات الغذائية فيما يأتي:

1- وَنْكَالَهْ:

وهي بواوٍ مفتوحة ونونٍ ساكنة وكافٍ منعقدة فارسية بعدها لامٌ مفتوحة متصلة بهاء السكت، حسانية عامية، وهي عبارة عن تناوبٍ على الإطعام، وتحمل لتكاليف الوجبات، ولوازم التغذية ضمن تعاقد إجماعي، وتشارط إلزامي، فتتفق جماعةٌ محدودةُ العدد على أن يقوم كل واحد منهمْ يوماً بذبح شاة، وتوزيعها بينهم بالسوية، أو بإحضار وجبةٍ جاهزةٍ حتى تمر الدورة بهم جميعاً، وإن شاؤوا زادوا دورةً ثانيةً أو ثالثة[1]، وهي أنواعٌ كثيرةٌ، منها ما يختص بالرجال، ومنها ما يختص بالنساء، وقد تناول حكمها نخبةٌ من علماء القوم منبهين إلى جوازها إذا وقعت مكارمةً، ومسامحة، وقُوبِلت الشياه قبلَ الذبح. في حين رجَّحوا حرمتها إذا تغيب شرط من هذه الشروط، ولعل أقدمهم تناولاً للموضوع هو ابن الأعمش؛ الذي يبدو أنه أصدر بشأنها فتوى تُجيزها. وذلك ما أشار إليه سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم في رسالته المتعلقة بـ: «ونكاله»، حيث استعرض رأيه ليرد عليه قائلاً: «فتجويز ابن المختار بن الأعمش لها مستدلاً بفعل الصحابة لا دليل عليه؛ لتباعد مقصدهن عن مقصدهم»[2]. وإثر ذلك تظهر جهود ابن الحاج إبراهيم المتميزة..وتتجلى في رسالة سطرها ضمن هذا الموضوع، سماها: **(تحرير المقالة في تحريم ونكالة)**. وقد استفتحها بالنصح،

---

(1) هذا التعريف هو محاولة منا متواضعة للتعريف بهذه الظاهرة المعروفة والمتداولة في بلادنا، وقد عشناها وشاهدناها؛ لذلك بذلنا جهداً في التعريف بها، واضعين لها هذا الحد حسبما بدا لنا.

(2) فتاوى سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم، ط1، (د.م)، 2002م، ص362.

والإرشاد، ناصحاً لمن أراد السلامة من الإثم، والنجاة من الصفقات الخاسرة؛ أن يبتعد عن نماذج ونكاله المتداولة في البلاد... مبيناً للناس صيغها المباحة. يقول: «ومن أراد السلامة فليجمع الطعام والإيدام، وأن تتولى طبخه واحدة، ولا فرق في جواز ذلك بين الرجال والنساء»[1]. ويعقب ذلك بكلام بعض الفقهاء في حكم جمع الأزواد، وكيف أنه كان منهج السلف الصالح، يقول: «قال ابن جماعة: وقد تناهد الصالحون من السلف، والتناهد: أن يخرج كل واحد من الرفقة شيئاً يدفعونه إلى رجل منهم ينفق عليهم، ويأكلونه جميعاً»[2]. ثم يشرع في شأن تفاصيل «ونكاله» مبيناً الصيغ الممنوعة منها، ومبيناً سبب منعها، يقول: «إنهم -يعني: الرفقة- إذا اجتمعوا على أن يخرج كل واحد منهم طعاماً من عنده لأصحابه يوماً؛ فالظاهر أنه لا يجوز إذا كان على سبيل المكايسة -يعني: المعاوضة- لأنه بيع طعام بطعام من غير مناجزة، وللجهل، والغرر "وأما إذا فعل على سبيل المكارمة، والمطايبة فلا بأس به»[3].

وإثر ذلك، يؤكد الشيخ أن منهج المطايبة، والمسامحة هو منهج الصحابة، فقد روى مسلم عن عبد الله بن رباح قوله: «كان كل واحد منا يصنع طعاماً لأصحابه، فكان نوبتي(...) الحديث»[4].

(1) المرجع نفسه ص359.
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه، ص360.
(4) المرجع نفسه.

وقد علق القرطبي في شرحه لمسلم على هذا الحديث قائلاً: «إن هذا كان على جهة المكارمة، والتبرك بالمآكلة، لا على جهة المعاوضة، والمشاحة، قال النووي: وهذا لا تشترط فيه المساواة في الطعام، وأن لا يأكل بعضهم أكثر من بعض، ويجوز أن تختلف أنواع الطعام، لكن يستحب إيثار بعضهم بعضاً»[1]. ومن الآثار المتقدمة يستنتج هذا العلوي حرمة «ونكاله»، ومغايرتها للصيغ؛ التي كانت متداولة عن السلف رضوان الله عليهم، ثم لما قد يصحبها من المحظورات؛ التي تنقلها من الجواز إلى الحرمة، ومن الإباحة إلى المنع، يقول: «فعُلِمَ من هذا أن ونكاله حرام؛ إذ المقصود فيها المعاوضة؛ لأن من لم تفعل مثل ما فعلت من قبلها أو أكثر، عيبتها أشد العيب، ومزقن عرضها، وربما مزقن زوجها، فأي معاوضة بعد هذا؟! والصحابة من صنع منهم طعاماً، غير ملتفت إلى المعاوضة أصلاً، هذا بالنظر إلى ونكاله، أما بالنظر إلى عوارضها الملازمة لها من الغيبة، والنميمة، وشتم بعض بعضاً، والتفاخر، والتكاثر، فأمر لا يوصف، ووسيلة الحرام حرام»[2].

ثم نصل إلى جهد محنض بابه بن اعبيد الديماني[3]؛ الذي حرر في حكم «ونكاله» فتوى واضحة يقول: «وأما ونكاله فأنواع

(1) المرجع نفسه، ص361.

(2) المرجع نفسه، ص262.

(3) هو محنض بابه بن اعبيد الديماني (1185-1277هـ) فقيه متضلع، دعا إلى نصب الإمام، وإقامة الدولة، وعمل جهده على تطبيق الحدود الشرعية بالتعاون مع الأمير محمد لحبيب، له مؤلفات منها: ميسر الجليل على مختصر خليل، بالإضافة إلى مجموعة من الفتاوى =

كثيرة؛ منها ما يجوز، وهو إخراج شياه، أو بقرات مشترك فيها أربابها قبل الذبح، فتكون كل واحدة مُلكاً لجميعهم، ثم يقتسمون اللحم بمراضاة، أو قرعة معتدلة، ومنها ما لا يجوز إلا أن تدعو الحاجة إليه، وهو أن كل واحد يأتي بشاة ويذبحها في يومه؛ لأنه من بيع اللحم بالحيوان، وفيه طعام بطعام مؤخر»[1].

ثم يختص تناوب النساء على الإطعام بفتوى خاصة، مؤكداً منع ذلك، وحرمته، يقول: «ومما يمنع تداول النساء بينهن كل واحدة تصنع لهن عيشاً مأدوماً؛ لأنه طعام بطعام مؤخر، ولا يبيح ذلك خلط زروعهن، ثم يخلطن الإدام كل يوم لتأخير الإدام عن الطعام، والله تعالى أعلم».

وقد نظم هذه الفتوى زين بن اجمد اليدالي[2] مفصلاً شأنها، يقول[3]:

= والأنظام، وبعض الأشعار، والمقامات. المجموعة الكبرى لابن البراء، مرجع سابق ج2، ص282.

(1) بن المحبوبي، د. محمذن بن أحمد: البعد الاجتماعي في النوازل الشنقيطية. مقال مرقون بحوزتنا، ص5.

(2) هو زين بن اجمد اليدالي (1277-1358هـ) عالم جليل، وفقيه مفت، ونظامة متبحر، له مؤلفات عديدة منها: نظم فتاوى محنض بابه، وطريق السداد إلى تحقيق الضاد، وأنظام عديدة في علوم القرآن، انظر ترجمته في كتاب: طريق السداد في تحقيق أمر الضاد لصاحب الترجمة نفسه، تحقيق محمذن بن أحمد بن المحبوبي، مطبعة المنارة بنواكشوط، 2006م، ص15.

(3) البعد الاجتماعي في النوازل الشنقيطية، مرجع سابق، ص5.

لدى الإمام مالك جوازا
خلط الطعام صانع قد جازا
يدعونها حاجية كلية
مسألة لمالك حلية
فيها كشياه لِـ «وَنْكَالَ» ترك
وإن تقابلت نعاج واشترك
وقرعة تسد أبواب الجدال
واقتسموا مع تراض واعتدال
للعيش للنسا محنض بابه
والحل في «ونكال» سد بابه

وقد جمع محمد مولود بن أحمد فال الموسوي[1] رسالة مفيدة في شأن «ونكاله»، مبيناً حكمها، وأقوال العلماء فيها، يقول: «أما

---

(1) هو محمد مولود بن أحمد فال الموسوي اليعقوبي (1259-1323هـ) عالم جليل، ومؤلف مجيد، أخذ النحو عن محمد عالي بن سيدي الحيبلي، والفقه عن والده أحمد فال، كما أخذ عن والده محمذن فال بن متالي وعن محمد مختار (أبوه) بن حبيب الله اليعقوبي، تجاوزت مؤلفاته السبعين، وقد تلقاها الناس. عني كثير بالتآليف في الأخلاق والآداب الفاضلة وتطهير القلوب وتأديب الأبناء، ومن أبرز مؤلفاته: كفاف المبتدي في فني العبادات والتعبد، ونظم المترادف في القرآن، وبصائر التالين لكتاب رب العالمين، ومطهرة القلوب ومحارم اللسان، وغيرها. انظر المجموعة الكبرى لابن البراء، مرجع سابق ج2، ص262.

بعد، وفقنا الله وإياك، فقد عمت البلوى بـ: «ونكاله» في هذا القطر لعموم الحاجة إليها، لفقد أسواق الطعام... فنقل ابن الحاج أنه يجوز أن يخرج كل واحد من الرفقة شيئاً يدفعونه لرجل ينفق عليهم، ويأكلونه... والظاهر أنهم إن اجتمعوا أن يخرج كل واحد طعاماً من عنده لأصحابه يوماً جاز؛ إن كان على سبيل المكارمة، والمطايبة، ويحرم إن كان على سبيل المكايسة، يعني: المعاوضة؛ لأنه طعام بطعام إلى أجل، وللجهل، وللغرر»[1].

ثم يسترسل معززاً رأيه بأقوال العلماء، مؤكداً حرمة ونكاله، خاصة تلك التي يقوم بها النساء؛ لما ينجم عنها من غيبة، ونميمة، يقول: «.. وبه تعلم أن ونكاله حرام؛ إذ القصد فيها المعاوضة؛ لأن من لم تفعل مثل التي قبلها، أو أفضل، عيب عليها أشد العيب، هذا بالنسة لذات «ونكاله»، أما بالنظر إلى عوارضها اللازمة لها من غيبة، ونميمة، وشتم، وتفاخر، وتكاثر بأمور لا توصف، ووسيلة الحرام حرام»[2].

أما حيمده بن انجبنان[3] فقد فصل هو الآخر القول في شأنها، منبهاً إلى أنها ضربان: ضرب يشبه النهد (جمع الأزواد)

(1) مخطوط بمكتبة التيسير بنواكشوط، وقد سبق التعريف بها.
(2) المرجع نفسه.
(3) هو حيمده بن انجبنان التندغي (1247-1329هـ) عالم جليل، كان شيخ محظرة كبيرة، هي امتداد لمحظرة شيخه محمذن فال بن متالي، وقد أخذ عنه كل من نافع بن حبيب بن الزايد، واحمدناه بن غلام، ومحمد عبد الرحمن بن أحمد بن أمغر، له مؤلفات، منها: الدرر =

ويماثله، وهو جائز، وضرب آخر يقع فيه الغبن والغرر، ولا يجوز إلا على شرط المكارمة، يقول[1]:

ضرب من النهد بدون مين
وَنْكَالَ قد تاتي على ضربين

لهم وذا يجوز للمرافقات
أن يخلط المسافرون النفقات

إذا على المكارمات قد جرى
والثاني هو ما لدينا اشتهرا

إلى تماثل ففقده يفي
دون الترقب أو التشوف

منها على ما بعضهم قد شهره
فهو معروف وذا لا تحظره

واشتركوا فيما اشتروا من الشياه
وجوِزنها إذا اشتروا شياه

= الملقوطة في الفقه، ومزيل الشك في شرح قفا نبك، والماشي في أحكام المعاشي، والروضة الغنا في شرح وصية الشيخ الحسنى، ونقلة في الاقتصاد البدوي، ونظم في آداب المتعلم، انظر ترجمته في المجموعة الكبرى لابن البراء ج2، ص88.

(1) بن الكبير، محمذن، نظم الماشي في أحكام المعاشي، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، ص28.

يكون منهم ما من المصيبة

فإن تكن واحدة تلفت

والخلاصة أن «ونكاله» إذا كانت على طريقة المكارمة، والمطايبة، وقوبلت شياهها قبل الذبح جازت، وإن لم يقع ذلك منعت، وقد نظم هذا الحكم في بيت جار على الألسنة مشهور هو قوله[1]:

فالحل في «ونكاله» لا أراه

وحيث لم تقابل الشياه

وبذلك نعلم أن «ونكاله» ظاهرة اجتماعية شغلت بال الفقهاء الشناقطة، فسعوا جهدهم إلى تبيين حكمها، وقد انتهوا إلى جوازها في أكثر الحالات؛ فهي إذاً مباحة، ولكن بشرط أن يتم التساوي بين الشركاء، وينعدم الغبن، والتحايل، والتطاول على بعض أنصباء الآخرين. ثم إن ونكاله الخاصة بالنساء قد تعرض لها عوارض تنقلها من الجواز إلى الحرمة، والغيبة، والنميمة، والصخب، والترويج للشائعات، وغير ذلك من أنواع فضول القول.

2- التبلاح:

وهو بالتعريف تعقبه تاء مشددة مكسورة، بعدها باء ساكنة، بعدها لام ألف، بعدها حاء مبنية على السكون غير معربة،

(1) مقابلة محمد بن زين بن المحبوبي بنواكشوط بتاريخ كانون الثاني/ يناير، 2010م.

حسانية عامية، ويعني: المبالغة في تسمين المرأة حتى يزداد وزنها، ويتضاعف حجمها، وذلك بإكراهها على الطعام والشراب أكثر من اللازم، حتى تصبح ضخمة الجسم، بضة المتجرد، وهو من كمال زينة المرأة، وجمالها عندهم[1]، وقد اختلف العلماء في حكمه؛ فذهبت طائفة منهم إلى جوازه، ومنها الشيخ محمد المامي؛ الذي رخص فيه متعللاً بالحاجة إليه؛ لأنه من تمام زينة المرأة، وإصلاح بدنها، يقول: «ومن العادة التبلاح الذي فيه دفق اللبن، فيلحق بالحاجي مكمله في هذه، وقياساً على استعمال الطعام في العادات كإصلاح الجلود باللبن للحاجة، فصلاح الأبدان بضياع بعض اللبن أولى؛ لأن الأمور بمقاصدها، وهذه من العادة القديمة، فيستصحب استصحاباً مقلوباً إلى الزمن المعتبر في شرعنا، أو شرع من قبلنا، وكلاهما كاف»[2].

ونصل إلى حبيب الله بن الزايد[3]؛ الذي نظم في موضوع

---

(1) هذا التعريف هو محاولة منا متواضعة للتعريف بهذه الظاهرة المعروفة والمتداولة في بلادنا، وقد عشناها وشاهدناها؛ لذلك بذلنا جهداً في التعريف بها، واضعين لها هذا الحد حسبما بدا لنا.

(2) كتاب البادية للشيخ محمد، مخطوط بمكتبة محمد يحيى بن سيد أحمد المجلسي بنواكشوط.

(3) هو حبيب بن زايد التندغي (ت 1364هـ) فقيه مشهور، وشاعر متمكن، أخذ عن والده، وعن محمد مولود بن أحمد فال اليعقوبي، وعن يحظيه بن عبد الودود الجكني، وعن حيمده بن انجبنان التندغي، كان شيخ محظرة، تخرج منها ابناه محمد نافع وأحمدو، وكذلك محمد عبد الله بن البشير، ومحمد محمود بن الواثق المالكيان،وان بن =

«التبلاح» أبياتاً أوضح ضمنها حكم المرأة مع الرعاة طلباً للسمنة، وأملاً في الضخامة، يقول[1]:

لطلب الشحم على العادات
وامنع خروجها مع الرعاة
مع الرعاة وأبح إن «تيمشت»[2]
ولو له لم تجد إلا أن مشت
إلا بهذي المشية المذكوره
ولم تجد ما يدفع الضروره

أما على مستوى النثر، فإنه سطر فتوى جمع ضمنها أقوال العلماء، ولم يتخذ من التبلاح موقفاً صريحاً، إلا أن الآراء؛ التي أورد، يُفْهَم منها ميله إلى تحريمه، أو أنه على الأقل خلاف

= الصفي التندغي، له مؤلفات في القرآن منها: شرح على منظومة بصائر التالين، وله في الفقه نظم طرد الضوال لسيد عبد الله بن الحاج إبراهيم، بالإضافة إلى مجموعة من الأنظام والفتاوى. انظر ترجمته في المجموعة الكبرى لابن البراء ج2، ص82.

(1) مخطوط بمكتبة التيسير في نواكشوط، وقد سبق التعريف بها.

(2) تيمشت بتاء مفتوحة وياء ساكنة وميم مفتوحة وشين مفتوحة كذلك بعدها تاء التأنيث، فعل ماض في الحسانية، ومعناه الإصابة بحساسية جلدية على شكل تقرحات، وقشب، ومن أبرز علاجها: الإكثار من المأكولات، والمشروبات؛ التي ألفتها طبيعة المريض في بيئته الأصلية أيام قوة جسمه، وصحة بدنه الماضية. (هذا التعريف من عندنا، وقد عرضناه على بعض الأشياخ المسنين المتمكنين من اللهجة الحسانية فأجازوه، وتقبلوه بقبول حسن، والحمد لله).

الأولى، وقد ختم فتواه بمنظومة لأحمد بن عبد العزيز الهلالي عدَّد ضمنها سلبيات السمنة المذكورة تعداداً يبدو أقرب إلى تطهير القلوب، وتزكية النفوس، منه إلى الفتاوى الفقهية، والإجابة عن النوازل اليومية، يقول: «السمن طرأ بعد رسول الله ﷺ، وقال النووي: إن عدمه أفضل بدليل ما جرى لعائشة رضي الله عنها في قصة حمل الصحابة رضوان الله عليهم لهودجها، يظنون أنها فيه، قال الحطاب في باب الأضحية: إنه يحرم إذا أدى لضرب، أو ضرر بالجسم، أو ضياعة للطعام»[1] ثم يعزز هذه الفتوى بمقطع من وصية الهلالي، أوضح ضمنه خطر الشبع، ولو كان من المأكول الحلال، معدداً بعد ذلك جملة من أضراره البدنية والدينية، مصرحاً أنه يدعو إلى قسوة القلب، والإدمان على المعاصي، وإلى الانتظام في لائحة الكسالى، كما يشجع على التواني عن العبادة، ويفضي إلى التجاسر على المحرمات، زد على ذلك أنه سبب من أسباب اشتداد السكرات، وانتقاص الأجر والثواب، يقول[2]:

عشرة من أقبح الخصال

في شبع المرء من الحلال

داهية للسالكين دهيا

من ذاك قسوة القلوب وهيا

---

(1) مخطوط بمكتبة التيسير في نواكشوط، وقد سبق التعريف بها.

(2) المرجع نفسه.

معصية الإله واهب الإلى[1]

ومنه إسراع الجوارح إلى

حتى ترى النعاس أحلى من عسل

ومنه إغراء النفوس بالكسل

وذاك داء من يصب أباده

ومنه فقد لذة العباده

لأكل ما حرمت الشريعه

ومنه أنه يرى ذريعه

بجمعه من شاسع ودان

ومنه شغل القلب والأبدان

عند الممات وحلول الغمرات

ومنه فاعلم اشتداد السكرات

فيتخلف عن السباق

ومنه نقصان الثواب الباقي

واحدة منها فيكف بالمزيد

فهذه عشرة تكفي المريد

ونسجل في هذا المقام رأي حمى الله بن الإمام أحمد الشريف التيشيتي، فقد مال إلى جواز تسمين المرأة، ولكن على

(1) الإلى: النعم.

شرط ألّا يؤدي ذلك إلى إتلاف المأكول، أو المشروب، فقد أباح للمرأة أن تتناول ما زاد على الشبع، منتهياً إلى أن ذلك من تمام الزينة، وكمال المتعة، يقول: «يجوز تسمين النساء بما لا يؤدي إلى إفساد الطعام. أما ما زاد على الشبع، فالصواب جوازه لأنه من كمال المتعة»[1]. وقد عزى هذا الفرع الفقهي إلى الحطاب، محيلاً إلى كلامه في الأضحية من شرحه لمختصر خليل، يقول: «انظر الحطاب عند قول «خليل» والتغالي فيها»[2].

ونصادف فقيهاً شنقيطياً آخر هو محمد فال بن محمذن الأبهمي[3] يقف من التبلاح موقفاً معتدلاً، محذراً من المبالغة فيه، محسناً العزو إلى الحطاب يقول[4]:

ألا يجوز فادح «التبلاح»
وذكر الحطاب في الأضاحي

وأكثر من ذلك نقف على بيت لأحد الشناقطة يشير ضمنه إلى أن الأسرة الصديقية اعتنت كثيراً بعائشة رضي الله عنها، وهيأتها جسمياً،

(1) المجموعة الكبرى، ابن البراء 7/ 2672.
(2) المرجع نفسه.
(3) محمد فال (ببها) بن محمذن بن أحمد بن العاقب الأبهمي (ت 1334هـ): عالم جليل، وشيخ محظرة، ومفت، وقاضٍ من بيت علم وصلاح وفضل، كان عارفاً بالقراءات، له مؤلفات منها: دمية المحراب فيما في القرآن من تصريف وإعراب، بالإضافة إلى ديوان شعري. انظر ترجمته في المجموعة الكبرى لابن البراء، ج2 ص234.
(4) مخطوط بأحد الكنانيش (المجاميع الفقهية) بحوزتنا هنا في نواكشوط.

وعقلياً، وسلوكياً لتدخل إلى البيت النبوي الشريف على أحسن هيئة، يقول[1]:

قـصـد الـدخـول لإمـام الأمـنـا

وعـولـجـت عـائـشـة لـتـسـمـنـا

ونـنهي حديثنا عن «التبلاح» بأبيات من منظومة «ظاهرة السحوة» تنتقد هذا التقليد، مذكرة أنه يجرّ إلى الفتاة الشقاء أكثر مما يسعدها، مذكرة بأن له خطورة صحية، وهو لا يخلو من سرف كذلك، يقول[2]:

على «التبلح» وكم جر الشقا

وليس للبنت اعتراض مطلقا

إن أرسلت مع خسيس النفس

فـي صـحـة وشـرف ونـفـس

مـن دون حـاضـن فـي كـل حـيـن

تـرسـلـهـا الأسـرة لـلـتـسـمـيـن

إخـراجـهـا مـنـع لـلـتـبـلاح

والقاضي أحمد فال للإصلاح

---

(1) مقابلة مع الشيخ محمذن بن محمد المامي في نواكشوط بتاريخ 27/ 1/ 2014م.

(2) موسى، محمد الأمين ولد محمد، مرجع سابق، ص28.

من ضمنها البيت الشهير الآتي

أفتى بمنع ذاك في أبيات

لطلب الشحم على العادات

وامنع خروجها مع الرعاة

وقد تعرض الشيخ محنض بابه بن أمين في موسوعته الفقهية المعروفة بـ: **(المباحث الفقهية لظاهرة التسمين)**، مبيناً جملة من أحكامها، وذلك ما أوضحه قائلاً[1]:

فلا تؤثم به العجائز

وقصد تسمين البنيّات جائز

طعام او أضر بالأجساد

إلا إذا أدى إلى فساد

لا ما من السمن كان مفرطا

والسمن المحمود ما توسطا

به وتنتن لدى الممات

إذ تثقل الأجساد في الحياة

ونختم الحديث عن هذه الظاهرة بكاف مثمن من الشعر الحساني للعلامة حبيب بن الزائد، يقول فيه[2]:

---

(1) المباحث الفقهية، ص231.

(2) مقابلة مع أحمد فال بن سيد أحمد، بتاريخ: 28/ 1/ 2014م، نواكشوط.

يسلك من يخسر فيه اطعام

اباش إكد التبلاح ايبح

للطفل واظرورت لجسام

وامن الضرب اعليه الصريح

ذ راه نقل نقلاً صحيح

وإيل عاد الحطاب اصحيح

عنه من لهرام او لحرام

وخير افلعل ياتاتريح

وبذلك نعلم أن الفقهاء الشناقطة بذلوا جهدهم في بيان الحكم الشرعي لظاهرة التبلاح، غير أنهم اختلفوا في شأنها بين الحرمة، والجواز، وفي نظرنا أنه يلزم القصد، والتوسط في هذا الموضوع؛ فـ: «التبلاح» جائز من حيث المبدأ؛ لأنه من كمال زينة المرأة، وتمام رشاقتها، غير أنه يلزم عدم المبالغة، والمغالاة فيه لما فد ينجرّ عن ذلك من ضرر في الجسم، وإضاعة للمال، وغير ذلك.

3- لِحْسان:

بلام مكسورة، وحاء ساكنة بعدها سين بعدها ألف مد بعدها نون ساكنة غير معربة، حسانية، ولعل أصلها «الإحسان» بالفصحى، فوصلت همزة القطع، وبنيت الكلمة على السكون، وهو عندهم عبارة عن شراء لبن حلائب الأنعام، وهو ما يزال في

الضرع لمدة معينة، يلزم الراعي خلالها أن يدفع للمشتري لبن دابة حلوب، أو عدد من الدواب كل ليلة، أو كل يوم حتى تنتهي الفترة، حيث يتعاقدان على ذلك، ويتعاهدان، وهو شائع في البلاد الموريتانية، خاصة منطقة الكبله (الجنوب الغربي)[1]، وقد تناوله الفقهاء، وأفتوا بشأنه، وممن تعرض له حيمد بن أنجبنان؛ الذي فصل القول في أحكامه مؤكداً أن ما كان منه بالمكيال فهو جائز، إذا توافرت فيه شروط السلم، وأما ما كان منه جزافاً فغير جائز، يقول[2]:

فهو لا بأس به بحال
«لحسان» إذا ما كان بالمكيال
وكان في القبض بشرطه نمى
إذا توفرت شروط السلم
إلا بما من الشروط كان له
أما شراؤه جزافاً فاحظله

وزيادة على ما تقدم عثرنا على أبيات لبعضهم، نظم خلالها فتوى لابن متالي، مضمونها أن الفقهاء الشناقطة تعاملوا بشيء من المرونة مع خمس من القضايا ذات الخصوصية الشنقيطية، والتي

(1) هذا التعريف هو محاولة منا متواضعة للتعريف بهذه الظاهرة المعروفة والمتداولة في بلادنا، وقد عشناها وشاهدناها؛ لذلك بذلنا جهداً في التعريف بها واضعين لها هذا الحد حسبما بدا لنا.

(2) بن الكبير، محمد، تحقيق نظم الماشي، مرجع سابق، ص29.

يبدو المنع فيها ظاهراً، فحولتها الإكراهات الاجتماعية إلى مباحات، فتعاملوا معها على أنها نوع من الاستثناءات؛ التي يلجأ إليها في أحوال الضرورة القصوى، ومن المعلوم أن الضرورة تقدر بقدرها، وهذه القضايا هي: «بديلة، ونكالة، لحسان، الإجارة بالمنفعة، الإجارة بالجزء مما حصل». وذلك ما أوضحه الناظم قائلاً[1]:

ومـــن رواه عـــنــه لا يـــفــنــدُ

ولابـن مـتـالـي الـولـي أسـنـدوا

ولا يـبـيـحـهـا سـوى الـضـرورة

أن خـمـسـة في أرضـنـا مـحـظـورة

ومـثـلـهـا إجـارة الـرعـيـان

«بـديـلَ» و«نـكـالَ» مـع الإحـسـان

ولـك ربـع أو نـصـيـف مـثـلا

واعمل على نضوي فخذ ما حصلا

ونقرأ أبياتاً لمحمد مولود بن أحمد فال مبيناً خلالها جواز «لحسان»، مبرزاً ماله من شروط، وقد أوجزها في تحديد الأجل، وتعجيل الثمن، حيث يؤخذ ساعة العقد، أو بعده بأيام قليلة، وأن تكون الدابة المتعاقد على لبنها ملكاً للبائع، وختم

(1) مقابلة مع الشيخ محمدن بن محمد المامي، نواكشوط 27/ 1/ 2014م.

أبياته بالإشارة إلى ما ورد عن الفقهاء من خلاف في لزوم تحديد حجم لين الشاة، ومقدار حلابها، يقول[1]:

إن وقع الإحسان في الإبان
لا باس ياماوي بالإحسان
بلوغه وثمن قد عجلا
في أمد لا ينقص الدرب إلى
بعد بأيام قليلة رووا
بالأخذ حين العقد قد شرع أو
عرفان مقدار حلابها يفي
والشاء ملك بائع والخلف في

كما نصادف أبياتاً أخرى لمحمد الأمين بن محمد مولود، يستعرض ضمنها هو الآخر جوانب من أحكام هذه المعاملة، مبيناً صيغها المختلفة؛ التي تتراوح بين المنع والجواز، فصرح بمنع استئجار الأنعام باللبن، ونبه إلى جواز شراء الألبان في الضروع بشروط من بينها: تقدير اللبن بالجزاف من قبل البائع، واندراج الدابة المشترى لبنها ضمن عشرة من جنسها، وعدم التمييز لها من غيرها، وذلك مع معرفة قدر اللبن المحلوب، وتحديد أجله، حيث يؤمن النقص، ويندفع الغرر، ومن هذه الشروط كذلك أن يدفع المشتري الثمن في الوقت، وقد ختم

(1) مقابلة مع الشيخ أحمد فال بن سيد أحمد.

أبياته محسناً العزو إلى كتاب والده محمد مولود المعروف بـ : «**الظفر**» يقول:

وبعه دونها إذا حد الزمن
ومنع استئجار شاة باللبن
بشرط تجزيف على بائعها
بل جوزوا شراءه في ضرعها
وعدم الميز لها بنفسها
واشترطوا عشرة من جنسها
وأجل يكون ذا اقتراب
ويعرفان أوجه الحلاب
والمشتري أسلم في ثمنها
يؤمن منه النقص في لبنها
لرأي ذا الحكم يجده في الظفر
وشرعاً في بيعه ومن نفر

ونذكر في هذا المقام كذلك أن أحد الشناقطة نظم بيتاً، أوضح خلاله حكم ما يقدمه الرعاة من لبن الأنعام؛ التي بحوزتهم لمن حل بساحتهم، مصرحاً أن مالكاً أعرض عن التصريح في هذا الفرع الفقهي، مكتفياً بأنه لا يعجبه، وهي كلمة قد فهم منها بعض فقهاء المالكية معنى الكراهة، أو خلاف الأولى، يقول:

مرعيهم مالك «لا يعجبي»

سقي الرعاة من لقوا من لبن

ب- نوازل الزينة والتجميل:

وقد تناول الشناقطة منها عدداً من النماذج، وعينات دعتهم إلى مناقشة جملة من القضايا الفقهية، ولعل من أبرز تلك الإشكالات؛ التي طرحت عليهم في هذا الجانب حكم ثقب الأذنين، وحكم ما يعرف بـ: «الشرويطة» كذلك، وسنعرض لهما فيما يأتي:

1- حكم استخدام «الشرويطة»:

قبل الحديث عن حكم هذه الزينة المتعلقة بوصل الشعر، وإكمال منظر المرأة، وهندامها، نشير إلى أن «الشرويطة» -أو ما يسميه بعضهم «أكافه»- هي عبارة عن قوسين حديدين معكوفين تلوى عليهما خرق من القماش، أو خيوط، أو أسلاك سوداء، ثم يربطان مع أصول شعر المرأة بخيوط يثبتهما على الرأس، وهي زينة تقليدية كانت متداولة بكثرة في المجتمع الشنقيطي القديم، وقد اختلف العلماء بشأنها، فمنهم من منعها مصرحاً أنها من أصناف وصل الشعر المنهي عنه شرعاً، ثم إنها يتعذر معها إكمال مسح الرأس؛ الذي يعد فريضة من فرائض الوضوء، زد على ذلك ما انتهى إليه بعضهم من تشبيهها بأسنمة البخت؛ التي ورد ذمها، والتحذير منها في الحديث. ومنهم من قال بجوازها منتهياً إلى أنها زينة للمرأة، وإكمال لمنظرها فهي من حسن التبعل للزوج فلا

يستغنى عنها ساعتئذ، وسنورد نماذج من آراء هذين الفريقين فيما يأتي:

• **القائلون بالحرمة والمنع:**

ويأتي على رأس هؤلاء الكصري بن محمد بن المختار الإيديلبي؛ فقد فصل القول في أمر هذه الخرقة؛ إذ أحسن الجواب في سؤال ورد عليه يستفتي صاحبه عن حكم الخيط، أو الخيوط، أو الصوف، أو الخرقة؛ التي تجعل في رأس المرأة، أيجوز ذلك أم لا؟ فردّ عليه قائلاً: «جوابه ما في السنهوري عند قول «خليل» ولا ينقض ضفره رجل، أو امرأة، ونصه بعد حذف صدر كلامه: وهذا كله إن كان مقعصاً بنفسه، أو بخيوط يسيرة، وأما لو كثَّرت شعرها بشعر غيرها، أو بصوف، أو خيوط كثيرة، على ظاهر الشعر لم يجز المسح عليه حتى تنزعه؛ لأنه مانع، وفيه قال ﷺ: «لعن الله الواصلة، والمستوصلة»، ووصله بما يشبه الشعر حرام، قال مالك، ووصل كل شيء ممنوع، وقال عبد الوهاب: لأنه غرور، وتدليس، قال بعضهم: يدل هذا قَصْر النهي على عدم العلم به، أما إذا علم الزوج به فلا؛ لأنه من باب التجمُّل، والتحسن»[1].

وممن ذهب هذا المذهب الشيخ ماء العينين بن الشيخ محمد فاضل؛ فقد حرر فتوى بالِغَةَ الأهمية في هذا الشأن، ومهد لها ببعض الآيات، والأحاديث؛ تأصيلاً للموضوع، وتأسيساً

(1) المجموعة الكبرى، ابن البراء 7/ 2672-2673.

للفتوى، يقول: «الحمد لله، وأصل أمر من أمثل أمره، ولو بجواب لسائل عما جهل خبره، والسلامان على أفضل من شخص بصره، وبعد فإني تكرر علي السؤال في شأن الخرقة؛ التي تجعل النساء لرؤوسهن هل تجوز، أو تمنع، فأعرضت عن الجواب عنها كثيراً، فإذا الأمر فيها لم يزل إلا احتياجاً (...) فأقول، وبالله أحول، وعلى المقاصد أصول: إنه تعالى قال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ﴾ [الحشر: 7]، وقال ﷺ: «لعن الله الواصلة؛ أي: التي تصل الشعر بشعر آخر، والمستوصلة أي: التي تطلب أن يفعل بها ذلك»، (...) وعن عائشة رضي الله عنها أن جارية من الأنصار تزوجت، وأنها مرضت، فتمعط شعرها «أي: تناثر»، وتساقط، فأرادوا أن يصلوها، أي: يصلوا شعرها بشعر آخر؛ فسألوا النبي ﷺ عن ذلك فقال: «لعن الله الواصلة والمستوصلة»، وهذا صريح في حكاية ذلك عن الله عز وجل، إن كان خبراً، ويحتمل أنه دعاء منه ﷺ على من فعل ذلك»[1].

ومن القائلين بمنع استخدام هذه الخرقة المختار بن سيدي بن أبلول، فقد حرر فتوى في الموضوع استفتحها قائلاً: «أما بعد فقد كتبتْ -يعني: سيدة مستفتية- تسألني عن أمر هذا الضفر المحدث في هذه البلاد، والجواب فيه عندي ما في الحديث الصحيح: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[2]،

---

(1) المرجع نفسه 7/ 2674-2675. والحديث رواه البخاري رقم: 5934.

(2) صحيح مسلم رقم: 1718.

أي: فهو مردود عليه، وما في الحديث الآخر: «وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل محدثة بدعة»[1] والبدعة صاحبها في النار، هذا، ويكفي المرأة المسلمة من الضفر، وارتكاب الشبه ضفر الموريتانيات القديم، فإنه إذا اشتد لزم نقضه في كل طهر، فمن لم تنقضه فلا طهر لها، ومن لا طهر لها لا صلاة لها، والصلاة عماد الدين، وفي نقض هذا الضفر عند كل طهر من المشقة ما لا يخفى، ولذلك ألزم العالم المحقق السني الورع محمد مولود عشيرته الأقربين من اليعقوبيين ترك هذا الضفر الموريتاني لما ذكر، فامتثلوا أمره، فسماهم الناس أهل «الكرزية»، وفيه -أي: الضفر القديم- الخرقة المسماة عندهم بالشرويطة، وقد اختلف فيها علماء القطر الموريتاني، فرأى بعضهم أنها من الوصل؛ الذي هو من كبائر الذنوب، ورخص فيها بعض»[2]. ويختم هذا الشيخ فتواه ناصحاً لهذه المستفتية بالتمسك بالسنة عند فساد الأمة، يقول: «فعليك يا بنت بالتمسك بكتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، واتباع سبيل المؤمنين، فاعتزلي تلك الفرق كلها، ولو أن تعضّي بأصل شجرة حتى يأتيك الموت، وأنت متمسكة بكتاب الله تعالى، سالكة سبيل المؤمنين، وإياك وبنيات الطريق ولقاء الأراذل ديناً، ومروءة، وأخلاقاً، وعقولاً، فإنهم أعدى من الجرب»[3].

---

(1) صحيح ابن حبان رقم: 5.
(2) المرجع نفسه 7/ 2681-2682.
(3) المرجع نفسه.

وممن منع هذه الخرقة كذلك، وحذر منه، المختار بن باب بن أحمد الحاجي؛ الذي حرر فتوى مطولة، يقول فيها: «أما بعد؛ فإني رأيت بعض النساء أحدثن شيئاً يشبه الشعر، ينسجن منه القرون، والغدائر، والدوائر المسميات بالشروط للقرعاء، والشمطاء قصيرة الشعر؛ حتى صارت تستعمله الحسنة الشعر لحسن سواده (...) فأقول: إن الإجماع على منع وصل الشعر بالشعر، لقوله ﷺ: «لعن الله الواصلة، والمستوصلة». أما الوصل بغير الشعر فمختلف فيه، والجمهور على منعه، فقد منعه مالك وجُلُّ أصحابه؛ لحديث مسلم عن جابر: زجر رسول الله ﷺ أن تصل المرأة بشعرها شيئاً»[1].

وبعد أن يسوق عدداً من الأحاديث، والأدلة المؤكدة منع وصل الشعر، يخلص إلى ما يفهم منه منع «الشرويطة»، حيث يقول: «قلت، وبهذا يظهر منع استعمال شيء من هذه الأنواع؛ التي تشبه الشعر في مذهب مالك، إلا أن يأذن فيه زوج كما للأبي في الإكمال، أو كان لا يظهر فوق الشعر كما نص عليه محنض بابه في الميسر، أو كان لا يشبه الشعر، مثل القرامل قلت: «القرامل: نبت لين طويل الفروع، كما وصفه القاموس»، هذا، وإن من تستعمل الأنواع؛ التي تشبه الشعر معتقدة أنها حلال لا ينكر عليها، لاختلاف العلماء فيها»[2].

---

(1) المرجع نفسه 7/ 2683. والحديث رواه مسلم 2126.

(2) المرجع نفسه 7/ 2684.

وتتعزز الآراء السابقة برأي عبد الرحمن القاسم بن محمد أحمد بن سيد إبراهيم القلاوي؛ الذي سطَّر فتوى مطولة يُرى ضمنها تقاطع كثير من حلي النساء في هذا الزمان، مع ما لدى الإفرنج، فكأنه من باب التشبه بهم، يقول: «ومن التشبه بهم - يعني: الإفرنج- ما يجعله النساء على رؤوسهن من البرانيط»[1].

وأكثر من ذلك نراه يشبه ما تزين المرأة به رأسها من خرق، وشعر بأسنمة البخت الوارد ذمها في الحديث. «ثم إنهن يعظمن رؤوسهن بشعر، أو خرق فتصير كأسنمة البخت، وهن بهذا مائلات؛ أي: زائغات عن الهدى، مميلات لغيرهن ممن يقتدين بهن، أو مميلات للقلوب الفاسدة، أو بتكسرهن في المشي، والقول، فإن هذا كله في مِصْرِنا كثير، نسأل الله السلامة»[2].

ويختم هذه الفتوى متعجباً ممن يبيح هذه الخرق، أو يصرح بجوازها، يقول: «ولقد بلغني أن بعض المنتسبين للفقه يقول بجواز الوصل، وجعل البرانيط، وليت شعري ما أصله المجيز له به، وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا. فالوصل، والبرانيط صح نهيه عنهما، وما علينا إلا إبلاغه لكم عنه ﷺ»[3].

ويتعزز رأي هذا الفريق بفتوى سطرها الحاج سيدي محمد بن السالك بن فحفو المسمومي، يقول فيها: «أما بعد؛ فإنك أيتها الأخت سألت عما يجوز من هيئة الضفر(...)؛ والذي أفتي به أن

(1) المرجع نفسه 7/ 2686.
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه 7/ 2690.

كل ضفر فيه تكثير لشعر المرأة بغيره لا يجوز، وغير ذلك، مما لم تضف المرأة فيه لشعرها لم أر فيه نهياً (...) مفيد العباد: وللحرام أمثلة كثيرة؛ فمنها تعظيم شعر المرأة بزيادة عليه من غيره، سواء كان ذلك شَعْراً أو غيره، وسواء زادته بطاهر، أو غيره، أذن الزوج، أو لا، وصلته أم لا، بأن وضعت عليه شيئاً من غير وصل، وهذا مذهب مالك، والجمهور»[1].

ويختم هذه الفتوى ناصحاً للنساء بالحذر من الشبهات، وبالمبادرة إلى امتثال السنة، يقول: «فإذا تمهد هذا فمن كانت منكن يا معشر مَنْ يؤمن بالله تعالى فلتحذر أن تزيد شعرها بشيء، بل تضفره وحده بما شاءت من الضفر أو الفتل غير مضاف إليه شيء مما يكبره، لكن إذا اشتد ينقض عنه الغسل»[2].

ونختم هذا التوجه برأي القاضي المصطفى أبين بن ببانة؛ الذي استودعه بيتاً واحداً قال فيه[3]:

عليه ممنوع بغير قيد
تعظيم شعر امرأة بالزيد

• القائلون بالإباحة والجواز:

ومن أبرز القائلين بجواز الشرويطة وإباحتها للنساء أحمد بن محمودن بن محمد بن يامتالي اليدمسي، فقد حرر فتوى مطولة،

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.
(3) مقابلة مع القاضي المصطفى أبين بن ببانة بتاريخ 25/ 1/ 2014م.

صرح ضمنها بجواز استخدام هذه الخرقة، يقول: «الحمد لله، وما توفيقي إلا بالله، هذا، وإني لما رأيت النساء في هذه البلاد لابد لهن من الخرقة؛ التي تجعل في وسط الرأس، ويسمونها الشرويطة، لم أزل أطلب النص على جواز المسح عليها في الوضوء، ولو خارج المذهب، وكان شيخنا البشير يوسع فيها بالأقوال؛ التي فيها عدم وجوب استيعاب الرأس مسحاً، حتى رأيت في الحطاب ما يدل على جواز المسح عليها أيضاً عند قول «خليل»، ولا نقض ضفره رجل، ولا امرأة، فقال بعد تنبيههن ما نصه، قلت: وهذا، والله أعلم، إذا كثرت به شعرها ظاهراً فوق الشعر، فأما إذا كان في مستبطن الشعر فلا يضر»[1].

ونجد هذا الفقيه يشبه «الشرويطة» بالملبد من الشعر، وبالعمامة، والخمار، والحناء ونحو ذلك. يقول: «وممّن نص على جواز مسح الرأس الملبد زروق في شرح الرسالة، ففيه عند قولها؛ وتمسح على دلاليها (أي: ما استرسل من شعرها)، ولا تمسح على الوقاية ما نصه: أي: معناها من عمامة خمار، وحناء، ونحوها؛ لأن الكل حائل، ويمسح الملبد في الحج، ولا شيء عليه»[2].

وممن ذهب هذا المذهب الشيخ سعد أبيه بن الشيخ محمد فاضل؛ الذي سطر فتوى مؤصلة، رد ضمنها على سائلة استفتته عن حكم وصل الشعر؛ فقال: «(...) وفي أبي الحسن الكبير لما

(1) المجموعة الكبرى، مرجع سابق، 7/ 2675-2676.

(2) المرجع نفسه.

ذكر أنواع تغيير الخلقة قال: وتغيير الخلقة على خمسة أوجه قسم يجب، وهو من الفطرة خمس، وقسم حرام، وهو خصاء الآدميين، وخصاء الخيل مكروه، وخصاء مكروه اللحم مباح؛ وقيل مكروه، وقسم مختلف فيه، وهو إيصال الشعر، وفيه أربعة أقوال»[1]. ويبدو أن الشيخ ركز في هذه الفتوى على التوسع في القول؛ الذي يعتمد الإباحة، والجواز معولاً عليه كثيراً، يقول: «قالت عائشة: ويجوز لها ذلك -يعني: وصل الشعر- وتتزين به لزوجها، قال ربيعة: يجوز لها أن تصله بصوف، ولا تصله بغيره، وقيل: يجوز لها أن تجعل الشعر على رأسها، وتجعل عليه الوقاية (...) وأما إذا وصلت شعرها بغير الشعر من خرقة، وغيرها فلا يدخل في النهي»[2].

ويختم الشيخ فتواه بخلاصة تفهم منها الإباحة، والجواز، وهي أشبه ما تكون بنصيحة للمرأة، يقول: «فمن كانت زينتها، أو تزينها في الوجه المباح للأزواج إن كانوا، أو لعدم التبرج؛ فعندها من أقوال العلماء ما تسلِّم به، ومن كانت بالعكس فيبقى لها ما يردعها، والله يعلم المفسد من المصلح، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً»[3].

وممن انتهج نهج القول بالإباحة في هذه الخرق محمد محمود بن أحمد بن أواه الأبييري، فقد حرر فتوى مفيدة في هذا

---

(1) المرجع نفسه 7/ 2679.
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه.

الجانب، استفتحها برأي المانعين لاستعمال هذه الخرقة؛ ليرد عليهم من طرف خفي مستعرضاً جملة صالحة من آراء القائلين بالجواز، يقول: «بسم الله، الحمد لله، أما بعد، فإن جمهور العلماء على منع الوصل، وخالفه بعضهم، ففي محمد بن عبد الباقي على موطأ مالك في الكلام على حديث الوصل أن الليث من العلماء، وعائشة من الصحابة، الوصل عندهما مباح بكل شيء، وعند بعضهم يباح بغير الشعر، ففي كنون ما نصه: وذهب الليث، ونقله ابن عبيد عن كثير من الفقهاء أن الممنوع هو وصل الشعر بالشعر، وأما غيره من خرق، وغيرها فلا يدخل في النهي، وبه قال أحمد وابن جبير، وكثير من الفقهاء، انتهى منه بلفظه، وفيه أيضاً ما نصه: ومنهم من أجاز الوصل مطلقاً إذا كان بعلم الزوج وإذنه، وفي كنون أيضاً: وأما ما تجعله النساء في هذا الزمن على رؤوسهن فلا علم عندي بحكمه، إلا أن في كنون ما نصه: وفي حديث سعيد بن جبير عند أبي داود بسند صحيح قال: لا بأس بالقرامل، وهي بالقاف، والراء، والميم، واللام، نبات طويل الفروع لين، والمراد به هنا خيوط الشعر من حرير، أو صوف تعمل ضفائر تصل بها المرأة شعرها. انتهى من كنون.

فالحاصل أن ما تقدم من الفروع يدل على أن الوصل من المختلف فيه، ومن القواعد أن الأصل في الأمور الإباحة حتى يثبت دليل التحريم، ومن القواعد أيضاً أن اختلاف العلماء رحمة، ومنها أيضاً أن إنكار غير المجمع على تحريمه حرام، وفي زروق على الرسالة ما نصه: وكان مالك وأضرابه يتورعون

عن إطلاق الحلال، والحرام إلا في شيء ورد فيه نص عن الشارع». انتهى منه[1].

ومن الفقهاء الشناقطة من فصل القول في هذه المسألة مفرقاً بين وصل الشعر بجنسه من الشعر، وبغير جنسه من الأصناف الأخرى كالصوف، والخرق؛ فجمهور الفقهاء على حرمة وصل الشعر بالشعر، أما وصله بغير الشعر فهو محل الخلاف، وقد استعرض امحمد بن أحمد يوره أهم الآراء الفقهية الواردة في هذه المسألة، مشيراً إلى أن من الفقهاء من أجاز هذه الخرق، ومنهم من حرمها، وهم الأكثرون، فصرح الليث بإباحتها، ومالك مال إلى حرمتها، وذهب ابن حبيب من المالكية إلى تجويز القرامل، وهي شبيهة بهذه الخرق، وقد جمع الولي الفقيه هذه الأقوال في منظومته المعروفة بـ: (**فرحة الصبي وتحفة الغبي**) يقول[2]:

شعرها قول الأئمة ابذعر

في وصل مرأة بما سوى الشعر

محرم والأكثر المحرم

فمنهم مجوز ومنهم

ومالك بعكس ذاك باحا

فالليث، وهو كاسمه أباحا

---

(1) المرجع نفسه 7/ 2680.

(2) المرجع نفسه 7/ 2684.

وبكليهما أضاءت زمر
وكل ذين للأنام قمر
جلبها طيبة البخار
والقسطلاني على البخاري
واذكره إن ذكرت بحراً كاملا
وابن حبيب جوز القراملا

2- حكم ثقب الأذنين:

وقد اختلف الفقهاء في شأنه؛ فمنهم من منعه، ومنهم من رآه مكروهاً، ومنهم من أجازه، وذلك ما أوضحه نافع بن حبيب التندغي؛ فقد سئل عن حكم ثقب أذن الصبِية لتعليق الحلي عليها، فأنشد ناظماً من (**مفيد العباد**)[1]:

جمهور أهل العلم كرهاً مسجلا
كره ثقب الأُذنَين للحلى
يكره للصبيِ والأنثى يحل
وأحمد بن حنبل عنه نقل
تثقيب الآذان من النساء
وحرم الغزالي في الإحياء

(1) المرجع نفسه 7/ 2675.

وواضح أن هذه الأبيات استعرضت أهم الآراء الفقهية الواردة في الموضوع؛ فالجمهور على أن ثقب الأذنين لتعليق الأقراط، والحلي مكروه. أما أحمد بن حنبل، فقد فصل فيه القول فأباحه للأنثى ومنعه للذكور، في حين أن الإمام الغزالي مال إلى الحرمة، والمنع، حتى بالنسبة للنساء على الرغم من احتياجهن لإكمال الزينة.

ونقرأ أبياتاً أخرى لبعض الشناقطة، يؤكد صاحبها ضمنها ما مر من تحريم الغزالي ثقب آذان الصغيرات لتعليق الحلي عليها، بل يذهب أبعد من ذلك ليجعل فيه القصاص، وهو أمر عجيب يقول[1]:

لمنع ثقبها لتعليق الذهب

أذن الصبية الغزاليُّ ذهب

وليت شعري منه ما الخلاص

وقال فيه يلزم القصاص

وقد عثرنا على أبيات للعلامة محمد الحسن بن أحمدو الخديم، أوضح فيها حكم ثقب الأذنين، مبيناً ما ورد فيه عن الفقهاء من المنع والكراهة والجواز، يقول[2]:

أو حكم باطن خلاف ظاهر

وهل لثقب الأذن حكم الظاهر

---

(1) مقابلة مع القاضي أبين بن ببانه يوم السبت 25/ 1/ 2014م نواكشوط.
(2) مقابلة مع أحمد فال بن سيد أحمد، بتاريخ 28/ 1/ 2014م نواكشوط.

والثان قاله الفتى المواز
الأول يفهم من الطراز
والخلف فيه جاء عن أربابه
وثقب الأذن عمت البلوى به
أن يدعي الإجماع في انحظاره
قد قارب الغزالي في إنكاره
وبالصحيح قوله يؤيد
وبجوازه يقول أحمد
في عهده صلى عليه من خلق
أن النساء كن يلبسن الحلق
إذ في السوى تخريج كل الأمة
وينبغي تقليد هذا الأمة
على امتناع في الذكور مطلقا
بعض الشيوخ قال ذا واتفقا
للعلم فارع أصله والفرعا
وفي ابن حمدون خصيب المرعى

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن ثقب آذان الصغيرات، ليتهيأ لهن استعمال الذهب، والحلي أمر مشروع، بل إن تركه يخشى على صاحبته أن تقع في نوع من التشبه بالرجال، والابتعاد عن سمت ربات الحجال.

خاتمة:

وفي الأخير، ننتهي إلى أن القوم بذلوا جهوداً مشكورة في شأن المرأة وفقه النوازل، فخلفوا تراثاً ثرّاً، يعرض لمختلف مشاغل المجتمع، وهموم الناس، فحاولنا أن نستخلص في هذا الختام جملة من النتائج، لعل أبرزها:

- التنبيه إلى أهمية الفتاوى الشنقيطية؛ إذ تعد وثائق تاريخية، تشكل العمود الفقري لقراءة تاريخ البلد، والمنطلق الأساس لمعرفة كنوزه التراثية.
- ضرورة التوجه إلى حقل النوازل، والفتاوى في مصادرها المتعددة، وذلك بوصفها إطاراً جامعاً لمختلف المواقف، والآراء، إذ تكشف عن سعة ثقافة القوم، ونزوعهم في بعض الأحيان إلى النظر، والاجتهاد مع استحضارهم دائماً لما في الصدور، واعتنائهم بشأن ربات الخدور.
- لفت انتباه البحثة والدارسين إلى طرف من الفتاوى الشنقيطية؛ التي تؤكد أن القوم سعوا، جهدهم، إلى التعامل مع القضايا المستجدة بروح جدية تعنى بفقه الواقع، وإكراهات المجتمع، معولة في الوقت نفسه على إنصاف المرأة، وإكرامها، سواء انتظم الأمر في جنب التعلم والتعليم (تمدرس البنات)، أو تعلق بحكم الوجبات النسوية المنظمة على شكل تناوب على الإطعام (ونكاله)، أو ارتبط بأمور البدانة، والتسمين، وزيادة الحجوم (التبلاح، لحسان)، أو اتصل بظاهرة التمرد، والعصيان الزوجي

(النشوز)، أو اندرج في سلك إشكالات الزينة، والتجميل (الشرويطة)، (ثقب الأذنين...).

وكلها موضوعات تناولها الفقهاء الشناقطة بشيء من الحيوية، والمرونة في نفَس يعتمد المأثور من المكتوب والمنقول، دون أن يهمل جانب النظر، وإعمال العقول.



المصادر والمراجع

- المصحف الشريف.

أولاً: الكتب المطبوعة:

- أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي، تحقيق علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1967م.
- التسهيل، ابن جزي، تحقيق رضا نزح الهمامي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003م.
- الجامع الصغير للسيوطي، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، دار الفكر، بيروت، ط1، 2003م.
- الشيخ محمد اليدالي ووسطه الاجتماعي (تشمشه)، محمذن بن باباه، مرقون.
- ظاهرة السحوة، د. محمد الأمين ولد محمد موسى، مطبعة مسك، نواكشوط، 2011م.
- فتاوى العلامة سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم، جمع وتحقيق محمد ولد محمد بيب، ط1، 2002م.

- فتاوى العلامة محمد الأمين بن أحمد زيدان، مكتبة إحياء العلوم، المدينة المنورة، ط1، 1998م.
- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، دار الفكر، بيروت، 1985م.
- المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء، مطبعة المنار، نواكشوط، الناشر: المرحوم مولاي الحسن ولد المختار، ط1، 2009م.
- محمد عبد القادر بن أحمد، جواهر التدوين، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط1، 2001م.
- المختار بن حامدن، الحياة الثقافية، الجزء الثقافي، دار الكتب العربية، تونس، 1990م.
- مرام المجتدي، معهد التيسير للعلوم الشرعية والعربية، موريتانيا، ط4، 2005م.
- مسند الإمام أحمد، بيت الأفكار الدولية، الرياض، 1998م.
- المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون، القاهرة، ط1، 1972م.
- منظومة في حكم المصافحة؛ لمحمد سالم بن المحبوبي، مخطوط بمكتبة التيسير في نواكشوط.
- منظومة في حكم مصافحة الأجنبية، مخطوط بمكتبة التيسير في نواكشوط.

ثانياً: الرسائل الجامعية والمقالات:

- إتحاف الأذكياء للإمام بداه بن البوصيري، رسالة تخرج، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، 2009-2010م.
- البعد الاجتماعي في النوازل الشنقيطية، د. محمذن بن أحمد بن المحبوبي، مقال مرقون بحوزتنا.
- تحقيق نظم الوقائع لابن حنبل، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، 2006م.
- حكم تعلم المرأة لابن احميد، سيدي محمد ولد سيدي جعفر، جامعة شنقيط العصرية، 2007-2008م.
- كرامات أولياء تشمشه، تحقيق الداه بن محمد عالي، والد ابن خالنا، المدرسة العليا للأساتذة، 1982م.
- محمدن بن الكبير، نظم الماشي في أحكام المعاشي، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية.

ثالثاً: المخطوطات:

- رسالة الشيخ سيدي الكبير، مخطوط بمكتبة التيسير في نواكشوط.
- كتاب البادية للشيخ محمد المامي، مخطوط بمكتبة الشيخ محمد يحيي بن سيد أحمد، نواكشوط.
- مخطوط بمكتبة الراجل بن أحمد سالم في زاوية الشيخ محمد اليدالي بنواكشوط.

- مخطوط في حكم نشوز المرأة الشيخ محمد اليدالي، زاوية الشيخ محمد اليدالي في نواكشوط.
- مخطوط يضم مجموعة من المنظومات الفقهية الشنقيطية، بحوزتنا في مكتبتنا في نواكشوط.
- منظومة في حكم خروج المرأة؛ لابن حنبل بن بشير البهناوي، مخطوط لدى محمد يحيى بن سيد أحمد.
- منظومات في حكم المصافحة؛ لعدد من العلماء الشناقطة، مخطوط بمكتبة التيسير في نواكشوط.



ثقافة المجتمع
وتمكين المرأة العربية
من المشاركة السياسية
المرأة المغربية أنموذجاً

بشرى زكاغ[1]

مقدمة:

تمر المجتمعات الغربية والشرقية عبر الحقب، والأزمنة بمجموعة من الحوادث، قد يسجلها التاريخ، وقد تتناثر من سجلاته، فلا يعود أحد يحفل بذكراها؛ فلكل مجتمع حياته الخاصة؛ التي تميزه عن باقي المجتمعات، ولكل جيل تاريخه الخاص، يختلف باعتبار حظ ذلك الجيل، ومشاركته في أحداث المجتمع العام، والمشاركة تكون حسب نسبة استعداد الأفراد،

---

(1) باحثة مغربية.

ومواهبهم، وموقعهم الجغرافي، وهامش الحرية، والاختيار المتاح أمامهم، نساءً كانوا أم رجالاً، صغاراً أم كباراً.

في هذا السياق، عرف موضوع المرأة، والدراسات النسائية، وأبحاث النوع اهتماماً متزايداً، ذلك أن «العقود الأخيرة كانت مسرحاً لانبعاث الحركات النسوية في العديد من مناطق العالم»[1]، ما أدى إلى تزايد الأبحاث حولها، سواء داخل الجامعات المغربية، أم في باقي بلدان العالم، وفتح آفاقاً جديدة داخل العلوم الإنسانية، خاصة، وأن هذه «الدراسات النسوية اليوم أصبحت تسهم في تجديد المعرفة، وبعث الشك، وعدم اليقين في موضوعية العلوم الوضعية، ومضامين ممارساتها، وتسعى لبلورة رؤية بديلة للمجتمع»[2]، وما الاهتمام بهذا الموضوع إلا التعبير عن الرغبة في إدماج المرأة في المسار التنموي العام إدماجاً صحيحاً عادلاً.

والمغرب؛ الذي يعد ملتقى الحضارات، عرف اهتماماً متزايداً بقضايا المرأة، والدراسات النسائية، ولا أدل على ذلك من ارتفاع عدد البحوث في هذا المجال، وتعدد الجمعيات النسوية.

لقد سعت جلّ هذه الدراسات إلى إبراز خصوصيات وضع المرأة، ورصد مكامن ضعفها، ومعاناتها، وتدارس إمكانية تنمية

---

(1) Francine Descarries, Le projet féministe à l'aube du XXIe siècle: un projet de libération et de solidarité qui fait toujours sens, revue Cahiers de recherche sociologique, no 30, 1998, Montréal: Département de sociologie, UQAM, p. 191.

(2) Ibidem, p. 204.

محيطها، وظروفها، وسبل مشاركتها في مجالات الحياة، من خلال الاعتراف لها، وعلى قدم المساواة مع الرجل، في الحقوق المدنية، والسياسية، والاقتصادية كافة.

ولاشك في أن قضية المرأة اليوم أصبحت من مشمولات إشكالية عامة، يمكن أن نطلق عليها إشكالية النوع الاجتماعي، وقد عدت من العناوين البارزة للمشروع المجتمعي التنموي، إذ توفر هذه الإشكالية الإطار التحليلي المناسب للتعرف على حاجات المجتمع، وتقييمها، وتوجيه مجهودات التنمية إلى الأفراد؛ الذين يحتاجون إليها.

ولا بد هنا من أن نشير إلى أن المرأة داخل المجتمع المغربي، شأنها شأن سائر البلاد العربية، والإسلامية، لم يكن لها قضية خاصة بها، وإنما تكمن المشكلة في تخلف المجتمع، وفقره، وهي قضية تختلف كثيراً عن قضية نساء الغرب؛ لأن المرأة هناك حتى مئتي سنة خلت، كانت ما تزال تعد مطية للشيطان، وكانوا لا يزالون يناقشون هل هي مخلوق أم لا.

1- المرأة المغربية عبر التاريخ بين الظهور والاختفاء:

كثيرة هي المراجع؛ التي تعرضت لتاريخ المغرب، غير أن الإشارة إلى حياة الناس العاديين كانت نادرة؛ فالمؤرخون لم يكونوا ليهتموا إلا بالبلاط، والأمراء، وهكذا نجد أن تاريخ حياة النساء في المغرب حلقة مفقودة، وإن وجدت بعض الإشارات فهي مقتضبة، وبسيطة. أما ما تبقى فهو تاريخ ذكوري، ومن صنع

الذكور فقط، تاريخ يتحدث في معظمه عن الثورات، والحروب، والاضطرابات، ونزاعات القبائل.

تؤكد هذه الإشارات التاريخية، على الرغم من قلتها، على مشاركة المرأة المغربية في الحياة المجتمعية العامة كغيرها من نساء كثير من المناطق، مشاطرة الرجل أشغاله، ونشاطاته، ومزاولة لنشاطات اقتصادية، وتجارية، إذ «توغل التعامل النقدي في الحواضر المغربية... وأصبح كل شيء فيه خاضعاً لمعيار السوق، من النسيج إلى اللبن، وحتى المرأة فقد انتشلها هذا التطور من قوقعة البيت، وبعث بها إلى قارعة الطريق، لتمارس التجارة؛ التي لم تعد إطلاقاً حكراً على الرجال»(1). وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على بعض مظاهر الترف، والتحرر الناتجة عن الارتقاء السياسي، والاجتماعي؛ الذي توافر للمرأة على هذه الأرض منذ قرون، لاسيما وأن السجل التاريخي بشمال إفريقيا ما زال يحكي عن نساء تصدرن هرم السلطة، والسيادة، ومنهن «الكاهنة داهيا» البربرية؛ التي ظهرت بجبال الأوراس في الجزائر، وعرفت بقوةٍ وشدة بأس، ساعداها على تجميع البربر حولها، ومقاومة الرومان، وهزمهم في أكثر من واقعة، كما تصدت للجيوش العربية إبان الفتوحات الإسلامية، وانتصرت على

---

(1) لغرايب، محمد، علاقة المدينة بالريف في المغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط وجدة وأريافها نموذجاً، مجلة جمعية تاريخ المغرب - وجدة - العدد الثاني، السلسلة الجديدة، 1415هـ/ 1994م، شركة أنجاد للطباعة، ص157.

القائد العربي حسان بن النعمان، حتى صارت أسطورة تتناقلها ألسنة قبائل شمال إفريقيا؛ التي لم تكن تعرف تقسيماً حدودياً بعد.

كما تحدث موليراس (Moulieras) في كتابه (Le Maroc inconnu) عن المرأة الأمازيغية الريفية، وقد تميز هذا الباحث بالانتباه الشديد للتفاصيل، كما تميز بقدرة على الوصول إلى مجتمع الحريم الريفي، وقد وصف هذا الباحث الحيز النسائي، وقد تمايزت إشارته بين موقفين؛ موقف وصف فيه المرأة صلبة مسيطرة على شؤون الأسرة، والقبيلة مهتمة بجلّ الأعمال: «فالنساء لا يتحجبن، وخصالهن طبيعية محضة، يشتغلن في الأرض، ويحملن المعاول، ذلك أنه في أماكن عدة يستحيل حرث الأرض لصعوبتها، إنهن من يقمن بأعمال الحرث، والبستنة، وأخذ القطيع إلى المرعى، الرجال لا يقومون بشيء، بأي شيء تقريباً»[1].

في موقف آخر، ولأن **موليراس** مشدود لرغبة طالت جل الإثنوغرافيين الأجانب، وهي إظهار سحر الشرق، تحدث عن جمال النساء الريفيات، وغلاء مهورهن، «فالمرأة في «مثيوة» جميلة، ترتدي نوعاً من القماش الأبيض يدعى (الرهيف)، تلبس نعالاً حمراء، وخلاخل، وأيضاً أساور من ذهب، أو فضة»[2]،

---

(1) Auguste Mouliéras, le Maroc inconnu, 1ére partie exploitation du rif, Parie Ed fouque et cie, 1895, p. 56.

(2) Ibidem, p. 67.

هذا الجمال الطبيعي؛ الذي حفلت به المرأة الريفية، إضافة إلى قدراتها الفائقة على العمل، وتدبير المعيشة سيؤدي إلى ما ذكره موليراس لاحقاً، وهو غلاء مهر المرأة لقيمتين أساسيتين، ومطلوبتين إلى الآن، وهما الجمال، والقدرة الإنتاجية معاً.

ووصاية الرجل على المرأة فيما يخص الزواج، لم تكن لتنعكس سلباً على حياة المرأة؛ التي أهلتها ظروف عيشها للتأقلم مع أي وسط وجدت فيه، مادامت تتقن مجموعة من المهارات، أضف إلى ذلك أن السقف الحضاري، والثقافي لهذه الفترة، لم يكن يسمح بشأن استشارتها في الشريك؛ الذي ترغب أن تعيش معه، تماماً كما أن السقف الحضاري لم يكن يسمح لعصر ابن خلدون بتجزيء العلوم، والإعلان عن ميلاد علم جديد هو العمران، ذلك أنه لكل عصر سقف من التطلعات، والإمكانات، يستحيل تجاوزها، إلى أن يحين أوان، يرفع السقف فيه، أو يتسع، حين ذاك يمكن بلوغ ما كان من قبيل المستحيلات سابقاً.

تظهر المرأة بقرى الريف المغربي إذاً، كما وصفها الإثنوغرافيون، أشبه بالركيزة الأساسية للمنزل، فهي؛ التي تدبر معيشتها، ليس فقط داخل المنزل، بل خارجه أيضاً، إذ تتكفل بأعمال الأرض، وتدبير الكلأ، والمرعى، وأيضاً تقوم بتبييض المنزل، وصناعة الأواني الفخارية؛ التي تحتاجها الأسرة، إنها مخلوق عركته الحياة، وعركها، ونتيجة لمشاركتها، وإشرافها على إدارة العمل الاجتماعي للقبيلة ككل، كانت تحظى بالاحترام، والتقدير من طرف مجتمع الذكور؛ الذي لم يكن أبداً

يتحرج من الجلوس إلى جانبها، حول مائدة مستديرة لشرب الشاي، وتبادل الأحاديث والأخبار حول شؤون القرية، دون أن يكون ذلك مخلاً بالشرع، أو أعراف القبيلة.

ومثال ذلك المرأة السوسية؛ التي تحضر بقوة في المجتمع القبلي، يؤكد هذا الطرح، **الحسن العبادي**؛ الذي يتحدث عن المرأة في قبائل إليغ بسوس: «فهذه المرأة الإليغية، ككل نساء تلك النواحي هي التي تقوم بكل شؤون بيتها، فتظل نهارها في الأعمال المرتبة على أوقات اليوم... وإن كان حرث، أو حصاد، فهي التي تقوم بذلك معاونة زوجها، أو وحدها إذا غاب»[1].

لقد وقفت المرأة نداً للرجل في أمور الحياة، «وفي الريف كانت مشاركة النساء تعتبر عنصراً عضوياً في العمل؛ الذي يقوم به الذكور...إن سلطتهن، وكفاءتهن في الاقتصاد ليست مجالاً للجدال»[2]، تلك المشاركة؛ التي غدت ضرورية، وأساسية لاستمرار الأسرة، والقبيلة.

وعلى الرغم من الإشارات؛ التي وردت عن سفورها، فالأمر لم يكن يتعدى الأقدام، وجزءاً من الساعد، «وكان ذلك الزي هو المعروف، والمتداول على نطاق شاسع؛ فالزي المشترك... يكون

(1) العبادي، الحسن، عمل المرأة في سوس، طوبريس، الرباط، ط1، 1425هـ/ 2004م، ص4.

(2) ميلر، سوزان غيلسون، مغرب القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين، ترجمة عايدة سيف الدولة، ص262، عن موقع http:// sjoseph.ucdavis.edu.pdf تاريخ الدخول: 9/ 3/ 2010م، 22 :14.

في العادة طويلاً، وفضفاضاً لا ينقسم على الجسد، ولكن الأقدام، وقسم من الساعد كانت تظهر عاطلة، أو مزينة بالحلي»[1].

وأعتقد أن ميل المرأة في كل البوادي لتعرية الساعد والقدمين، وهما ليسا من المناطق الحساسة في جسد المرأة، إنما هو تأكيد على عملها، وانغماسها في الأشغال اليدوية من حرث، وزرع، وحلب، وتبييض جدران، وعجن الطين لصنع الفخار، ولا علاقة له بالعرف، والعادة؛ اللذين ذكرهما علال الفاسي في مؤلفه (**النقد الذاتي**): «فالقسم الأكبر من نساء العهد القديم يحافظن على ستر الوجه، لكنهن يسمحن لأنفسهن أن يخرجن أحياناً حاسرات السوق، والأذرع، الأمر الذي يدل على أن المسألة مسألة عادة، وعرف ليس إلا»[2].

ولنا أن نتخيل كيف كان من الممكن للمرأة الخروج لجلب الحطب، أو حلب الأبقار، أو حتى عجن الطحين، والطين، وكل هذا من الأعمال اليومية المداومة، أن تسعى لكل هذه الأعمال بالقفاطين الطويلة ذات الأكمام، وهذا يؤكد على عدم مناسبة اللباس التقليدي المغربي للمرأة العاملة، إذ هو لباس يصلح للمناسبات، والطبقة الخاصة من نساء المدن، بل إن نساء

---

(1) العلوي، هادي، فصول عن المرأة، دار الكنوز الأدبية، ط1، بيروت، 1996م، ص57.

(2) الفاسي، علال، النقد الذاتي، دار الفكر المغربي، ط2، (د.ت.م)، ص212.

المدن الكبرى، سارعن إلى التقصير من القفطان التقليدي، بمجرد ما برزت الفكرة لامرأة جريئة، كياسمينة شخصية روائية في السيرة الذاتية **لفاطمة المرنيسي (أحلام النساء)**: «وفوق ذلك قصرت من قفطانها، وأحدثت شقين على جانبيه... سرعان ما شرعت الزوجات الأخريات يقلدن الثائرة، فقد منحتهن القفاطين القصيرة ذات الشقين من الجانبين حرية أكبر»[1].

يفرض على النساء في المدينة، حيث تختفي القبيلة، ويظهر المجتمع خليطاً من الأجناس، والأعراق، البقاء في البيت سجناً أبدياً لا سبيل لتجاوزه، لقد عاشت النساء في المدن عصافير مسجونة في أقفاص، لا يربطهن بالعالم الخارجي سوى رقعة السماء الصغيرة من الفناء، أو نظرات خاطفة يختلسنها من النافذة الخارجية إن وجدت.

وهكذا اختفت نساء المدينة، وتوارين وراء الجدران، في الوقت؛ الذي تمتعت فيه نساء القرى بكامل الحرية، والتجول، والخروج للعمل، حتى إن كان هناك اختلاط مشروط بالرجال، ذلك أن الشرع أكد في عدد من المناسبات إباحة الاختلاط؛ الذي لا يخل بالحياء، والشرع، فقد أخرج البخاري في كتاب النكاح من صحيحه، الباب السابع والسبعين تحت عنوان: جواز خدمة المرأة للرجال الغرباء ما يلي: «لما عرس أبو أسيد

(1) المرنيسي، فاطمة، أحلام النساء الحريم، حكايات طفولة في الحريم، ترجمة ميساء سري، مراجعة وتقديم محمد أحمد المير، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 1997 م، ص45.

الساعدي، دعا النبي، وأصحابه، فما صنع لهم طعاماً، ولا قربه إليهم إلا امرأته أم أسيد، وبلت تمرات في تور من حجارة من الليل، فلما فرغ النبي من الطعام أماثته له، فسقته، تتحفه بذلك»[1].

لكن يبدو أن «موقف المسلمين العرب في زمن لاحق لم يهضموا هذا الشكل من العلاقة؛ فتماروا فيها»[2]، وسعوا تدريجياً لعزل النساء وراء الأسوار، وتعطيلهن عن كل عمل سوى الإنجاب، وتربية الأطفال، ولاسيما أن العرب قد أخذوا الكثير من حضارة الفرس، والروم؛ الذين اتصلوا بهم، ومن بين ما أخذوه التقليل من شأن المرأة، وترسيخ دونيتها أمام الرجل.

تلك هي الظروف الاجتماعية، والتاريخية؛ التي أحاطت بخبرة النساء في المدينة، وثقافة المجتمع حولهن، وكان من نصيب هذه الثقافة رفع مكانة المرأة القروية لحضورها الفاعل، والمنتج داخل مجتمعها، وتحقير مكانة المرأة داخل المدينة، وإبعادها عن كل مشاركة، وحضور داخل المجتمع، والعمل على عزلها في نطاق الحريم التابع دائماً للرجل، «فأن تولد المرأة امرأة يعني أن تكون كذلك، وتتصرف على هذا النحو، وليس الأمر كذلك بالنسبة للرجل»[3].

---

(1) صحيح البخاري رقم: 5182.

(2) العلوي، هادي، فصول عن المرأة، مرجع سابق، ص62.

(3) Antoinette Fouque, Hay dos sexos, Sociología y política, Mexico: éd Siglo XXI, 2008, p. 130.

2- الحداثة تنادي المرأة المغربية:

ظلت المرأة المغربية غائبة عن مخططات التحديث، والحداثة، عبر سنوات مظلمة كثيرة، على الرغم من أنها إحصائياً شكلت نصف السكان، وقد كانت النتائج وخيمة على المجتمع المغربي؛ الذي زادته الهجرة الداخلية، والاستعمار فقراً، وأعباء متتالية.

وفي إطار الاهتمام بهذه القضية، والسعي لتحقيق الانتقال التاريخي إلى المجتمع المغربي من النمط التقليدي إلى النمط الحضاري، طرحت مسألة التعليم، تعليم الإناث والذكور على حد سواء.

ولعل المبادرة؛ التي كرست حق المرأة في التعليم هو تبني القصر الملكي لقضية تعليم المرأة، وموقف الملك محمد الخامس، رحمه الله، من تعليم بناته، وقد قال، رحمه الله، يوماً في جماعة من علماء، وطلبة القرويين: «هناك أمر آخر نهتم به كل الاهتمام، وهو تعليم بناتنا وتثقيفهن»[1].

لقد فترت السواعد النواعم بالمدن، ولفترة طويلة، لكن، وبعد أن خرج الاستعمار، وترك فراغات كبيرة توجب العمل على سدها، ظهرت الحاجة لسواعد مزدوجة، للذكور والإناث؛ لتعمل جنباً إلى جنب، ومن ثم كان لابد من العمل على تأهيل المرأة، لإعادتها إلى سابق عصرها من نشاط، وحيوية، وتفانٍ في خدمة

---

(1) لمريني، عبد الحق، دليل المرأة المغربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1993م، ص15.

الغير، ولكن هذه المرة ليس فقط داخل محيطها الأسري، وإنما لأبعد من ذلك، عليها أن تنتقل من رعاية بيتها، وأسرتها إلى رعاية المجتمع ككل، وشغل مناصب داخل المؤسسات، والمعامل، والحياة المجتمعية بأكملها.

إلى جانب التعليم، أسهمت ظاهرة التمدين في تغيير ملامح المجتمع المغربي التقليدي؛ فالعديد من الأسر والعائلات، منذ بداية الستينيات من القرن الماضي بجميع قرى وادي المغرب، دخلت مسلسل الهجرة، ذلك أن الأوضاع؛ التي كان قد خلفها الاستعمار وراءه لم تكن تطاق، فقد جرد الأهالي من أراضيهم، وممتلكاتهم، وانتشر الجوع في كل مكان، وزاد من حدة الوضع انتشار سنوات الجفاف، والكساد، هكذا تكاثفت الطبيعة، والمستعمر على الأسرة، ومع هذا الوضع المتأزم، اتجه الأهالي إلى الهجرة، نحو مدن كان قد تغير فيها الشيء الكثير، وتغربت على قدر استطاعتها، وتشبعها بحضارة الغرب، وثقافته.

نستنتج إذاً، وعلى هذا النحو، أن المرأة المغربية تمكنت من أخذ نصيبها من ثقافة الغرب، وحداثته؛ التي روّج لها منذ بدايات القرن الماضي، باعتبارها: «إيديولوجيا كونية للتغيير الشامل، أو بمعنى آخر ذلك النمط الحضاري أو تلك الوصفة الحضارية؛ التي اكتسحت كل الحضارات العالمية، منذ انتقلت عبر التغلغل الرأسمالي إلى المجتمعات غير الأوربية»[1].

---

(1) لمريني، فريد، صراع الحداثة والتقليد، معيقات التحول الليبرالي =

كل هذا التغيير جاء بفعل الاحتكاك أولاً بالاستعمار ونمطه الحضاري، كما جاء نتيجةً مباشرة لعوامل الهجرة والاستقرار بالمدن المغربية وأوربة، وعودة النساء المهاجرات بلباس وأناقة ولغة جديدة، للتأثير في بقية النساء، وهذا يدل على أن تغيير وضع المرأة في المغرب قد بدأ منذ أكثر من أربعين سنة خلت، لكنه تغيير لم يكن يمتّ إلى التنمية الاجتماعية بصلة.

3- تمكين المرأة المغربية من المشاركة السياسية:

نلاحظ، مما سبق، أن هناك تأثيراً مباشراً لثقافة المجتمع على دور المرأة في المشاركة السياسية، وعلى الرغم من عدم التطابق بين الثقافة السياسية للفرد، وثقافة المجتمع بشكل عام، إلا أن البعد الاجتماعي للثقافة يؤثر بشكل ملحوظ في ثقافة المرأة السياسية أكثر من الرجل، في مجتمع يوصف بأنه تقليدي، وتجربة المرأة السياسية في تاريخه تجربة متواضعة، وحديثة.

إن عمل المرأة، وجهدها في الحقل، جعلها مستشارة ومسيِّرة للشؤون السياسية، والاجتماعية داخل قبيلتها، إضافة إلى أن غريزتها، وحبها المستميت لأرضها وأهلها، هما اللذان دفعا بها للمساهمة في بناء استقلال البلاد فيما بعد؛ فقد قاومت الاحتلال، وناضلت بقوة في سبيل الاستقلال، ما جعلها جبهةً

= بالمغرب، دفاتر وجهة نظر (10)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2006م، ص7.

داخلية مدعمة لعمل المقاومة، فقد كانت تقوم بإمداد المجاهدين بالمؤن، وتحثهم على الجهاد، وعدم الاستسلام.

ومع بزوغ حركات الاستقلال، والتحرر، وارتفاع الأصوات المنادية بالحقوق، والحريات، وتزامناً مع اعتماد الحق في التنمية، ومقاربة النوع، ظهرت فرص، وخيارات حقيقية أمام المرأة في أنحاء العالم العربي كافة للمشاركة في التسيير، والتدبير، وتقلد المناصب.

من هذا المنظور، يكتسب مفهوم المشاركة أهمية قصوى في بناء المجتمعات، وإكسابها؛ أي: المجتمعات، القدرة على التطور، وذلك باعتباره محركاً أساسياً لتقدم المجتمع، وقوة دفع تتيح له النهوض بواقعه، والارتقاء به نحو الأفضل، ويصبح التشريع ذا أهمية تذكر عندما يتعلق الأمر بالمرأة، ومكانتها داخل الأسرة، والمجتمع، وذلك لوجود رابط عضوي بين كيانها، وهذين الفَضَاءَيْنِ، وبين التطور الحاصل في المجتمع على المستوى الاجتماعي، والسياسي، والثقافي بشكل عام، ومدى مشاركتها وحضورها.

انطلاقاً من هذا المبدأ، أصبح مفهوم حق المرأة في المشاركة من ثوابت الإعلانات، والاتفاقيات العالمية، والوطنية، باعتباره خياراً استراتيجياً ذا أبعاد، وحمولات بناءة، وهادفة، «فتوسيع حقوق المرأة، وتقويتها هو المبدأ الأساس لأي تقدم اجتماعي»[1].

---

(1) Svetlana A ivazova, libertad e igualdad de las mujeres en los =

وما دام المغرب قد التزم ببنود اتفاقية مناهضة التمييز ضد المرأة، نستطيع بالملموس أن نرصد ما حصلت عليه المرأة المغربية عامة، من حقوق مساوية للرجل في المجال السياسي؛ لأن حضور الرجال، والنساء في هذه التجربة ضروري، كل حسب طبيعته، وخصائصه، «ومن خلال المراحل المختلفة للتجربة السياسية - فالنساء، والرجال- لا تتاح لهم الفرص نفسها، ولا يعرفون الممارسات نفسها؛ لذلك فهم وهن لا يعبرون عن القيم نفسها، والآراء، كما لا يعبرون عن الأنماط السلوكية نفسها»[1]؛ ولذلك وجب أن يحضروا جنباً إلى جنب في هذه التجربة؛ لأن هذه الحقوق ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقدرة، والتمكين للمرأة، «ما دامت المرأة أساسَ أيِّ تغيير اجتماعي»[2].

نسجل من خلال المؤشرات الوطنية، حول المستوى الدراسي، والمعرفي للمرأة المغربية، انخفاضاً، وتواضعاً واضحاً، سواء مقارنة مع نِسَبِ الذكور، أم مقارنة مع النِّسَبِ النسائية العربية، ولذلك أسباب تعود إلى التأخر التاريخي؛ الذي راكمه المغرب عبر سنوات طوال، من أجل تعليم المرأة، وإدماجها في التنمية.

= paises socialistes de Europa del Este, 1960-1980, Enciclopedia historica y politica de las mujeres, presse universitaire de France, 1997, Ed akal, 2010, para lengua Espanola, p. 691.

(1) Monlay Tremblay, Rejfan Pelletier, que font elle en politique? Canada, presse universitaire Laval, 1995, p. 3.

(2) María Teresa López de la Vieja, Feminismo, del pasado al presente, Espania, éd Universidad de Salamanca, 2000; p. 108.

وفي ظل هذه المؤشرات، تتأكد صعوبة مشاركة المرأة في الحياة السياسية، والعامة، شريكاً أساسياً لوضع لبِناتِ البناء الديمقراطي، كونهن «يشكلن الفئات الاجتماعية المحرومة، سواء داخل الدائرة الخاصة للأسرة، أو الدائرة العمومية، ولأنهن ينتمين إلى الفئة الضعيفة اجتماعياً (ليس من المنظور العددي، بل السلطوي)»[1]، ولكونهن كذلك مازلن يعانين من الأمية، والفقر، وكذا «الأفكار النمطية الشائعة، والتمثلات الجمعية؛ التي تؤثر القيادة الرجالية على حساب النساء في مجال السياسية؛ فالحملة الانتخابية تجري في شارع عام، وتتأثر تبعاً لذلك بسلوكيات الشارع، وأخلاقياته، وقيمه؛ التي تكون معادية لوجود المرأة في الفضاء العمومي»[2].

قال الملك محمد السادس في إحدى فقرات الخطاب الملكي بمناسبة عيد الشباب لسنة (2007م): «وبعون الله، فقد تمكنا جميعاً من توفير إطار عصري وفعال، محفز على المشاركة المواطنة، من معالمه البارزة: مدونة انتخابية حديثة، تفسح مجال المشاركة المتكافئة لكل الأحزاب في الاقتراع، قانون جديد لتأهيل الأحزاب، وتمويل شفاف لعملها، حياد إداري إيجابي، وحازم، مراقبة قضائية مستقلة، حضور فاعل للمجتمع المدني،

(1) Que font elle en politique? ibidem, p. 134.

(2) وافي، العربي، مقاربة النوع والتنمية، سلسلة المعرفة للجميع، الرباط: منشورات رمسيس، الرباط، كانون الأول/ ديسمبر، 2008م، ص123.

ولوسائل الإعلام، في التوعية، والمتابعة، فضلاً عن التمثيل النسائي؛ الذي نريده أكثر إنصافاً للمرأة»[1].

نلمس من خلال هذا الخطاب سعي المغرب، مجسداً في خطاب ملكه؛ لأن تكون الانتخابات التشريعية قنطرة للعبور من مرحلة الانتقال الديمقراطي إلى مرحلة تثبيت الديمقراطية وتنميتها، وكذا تعزيز الحضور النسائي على طاولة الأحزاب، والمؤسسات السياسية، دون تمييز، أو تقزيم لأداء النساء، وفعاليتهن؛ «فالجنس مثل الانتماء العرقي، لا ينبغي أن يكون متغير التمييز بين البشر، وإلا سوف يتوجب القول؛ لأنكن انتخبتن فأنتن تمثلن الفئات المماثلة، لكن لا، هذا غير صحيح، النساء يمثلن الجميع ممن انتخبوهم»[2]، «ونقص تمثيلية النساء في المجالس النيابية واقع ملموس، وهناك أداتان اقترحتا لتلافي هذا النقص: نظام الحصص (الكوطا)، ونظام التكافؤ، ويجب التمييز هنا بين نوعين من (الكوطا) الموجهة نحو تسهيل ولوج النساء إلى المكاتب الانتخابية، ومراكز المسؤولية السياسية؛ من جهة تلك التي وضعتها التشريعات الوطنية، ومن جهة أخرى تلك التي وضعتها الأحزاب السياسية»[3].

---

(1) مقتطف من خطاب جلالة الملك محمد السادس بمناسبة عيد الشباب لسنة 2007م.

(2) Que font elle en politique? Ibidem, p. 141.

(3) Berengère marques Pereira, Patricio Nolasco, La présentation politique des femmes en Amérique latine, Belgique, Ed l'harmattan 2001, p. 7.

لكن، وعلى الرغم من إقرار اللائحة الوطنية لجعل العنصر النسائي مرئياً (visibilité)، وموجوداً في البرلمان، وتقديمهن نماذجَ يمكن الاقتداء بهن من طرف أخريات، إلا أن تمثيلية النساء في المغرب ظلت مع ذلك دون المستوى المطلوب، فعلى الرغم من رمزية تلك الإشارة القوية -نظام الحصص- إلا أن المترشحات إلى مجلس النواب في انتخابات (7 أيلول/ سبتمبر 2007م) لم تتجاوز (4,5%). أما اللوائح التي ترأستها النساء، فلم تتجاوز هي الأخرى (2,68%)، وهذا مؤشر يؤكد مدى السيطرة السلطوية لذوي النفوذ على هذه الانتخابات، وقلة وعي الناخبين بأهمية تواجد المرأة في مناصب صنع القرار، وأهمية تمثيلها بشكل عام.

وبالرجوع إلى انتخابات المجالس الجماعية لسنة (2009م)، كمؤشر ثانٍ على الوضعية المتدنية للمشاركة النسائية نفسها، نلمس بالدليل الواضح تأثير العراقيل، والصعوبات على مشاركة النساء في هذه الانتخابات، وفي الوقت الذي تضاعفت فيه نسبة المرشحات في الانتخابات المحلية خلال الفترة الفاصلة بين سنتي (1983 و 2003م) حوالي (16) مرة، لم يتضاعف في مقابل ذلك عدد المنتخبات إلا (2,5) مرة.

يتضح من خلال هذه المؤشرات أن المرأة المغربية، على الرغم من كونها تشكل نصف المجتمع من الناحية العددية، إلا أنها من الناحية الفعلية ليست كذلك؛ فهي تمثل أقلية بالمفهوم السياسي، وتجربتها السياسية تجربة متواضعة، وحديثة، حرمتها

من كسب مواقع ذات أهمية «إما لأن الأحزاب تهمش النساء، أو أنها لا تأخذ قضاياهن بعين الاعتبار كقضايا سياسية، وهذا سبب بديهي جعل النساء المغربيات بعيدات عن مواقع السلطة»[1]؛ التي استفرد بها الذكور، وإن كانوا أقل مستوى من الناحية الثقافية، والتعليمية، حيث دفعت النساء المنتخبات لشغل مناصب ثانوية من قبيل الأعمال المكتبية، أو المشاركة في لجان الدعاية الانتخابية، وهذا طبعاً سيؤثر سلباً على تعبئة النساء السياسية مستقبلاً، إذ سيَزْهدن أكثر فأكثر في العمل السياسي؛ الذي أقل ما يمكن أن يوصف به، كما ذكرت إحدى المستشارات، هو الميزوجينية؛ أي: كره النساء.

4- المرأة المغربية أمام معيقات المشاركة السياسية:

ما يمكن استنتاجه من التجارب الانتخابية السابقة، أن الناس تختار من المستشارين المعروفين، أو ذوي النفوذ، والأموال، القادرين على الإنفاق على حملاتهم الانتخابية بسخاء شرعي، وغير شرعي، وتلك إمكانات تعزّ على نساء المغرب؛ اللائي لا يملكن ثروات تذكر؛ ففي أحسن الأحوال هن أطر، أو من حاملات الشهادات العليا، أضف إليه أنهن غير منخرطات في الحياة العامة، إما لعدم انشغالهن بالأمور الاجتماعية، أو لأنهن يعملن في مجالات بعيدة عن اهتمامات الناخبين، وهو ما أضعف من إمكانية انطلاق مشاركة حقيقية لهن.

---

(1) Rita El Khayat, Le Maghreb des femmes, les défis du XXIe siècle, rabat, Ed Marsam, 2001; p. 317.

وإضافة إلى ما سبق، يرجع ضعف المشاركة النسائية بهذا الوطن، إلى الاعتقاد السائد في المجتمع بأن المشاركة النسائية تتمثل، وتنحصر في عملية الانتخاب، والترشيح، وبعبارة أخرى ينظر إلى عملية المشاركة النسائية عملية موسمية، تلجأ إليها الأحزاب لكسب المزيد من المقاعد، وتنتهي بانتهاء الانتخابات، ولا تأخذ بعين الاعتبار أي جهد سياسي منتظم، ودائم للتعبئة، والتأطير، ونتساءل هنا عن دور الأحزاب؛ التي فازت بأكبر عدد من المقاعد، وعرفت أكبر مشاركة نسائية، ونتساءل كذلك عن عدد الحملات، والندوات؛ التي نظمتها لصالح تحسيس النساء بأهمية المشاركة السياسية بعد نهاية حملات الانتخابات، وسيكون الجواب في أغلب الظن: لا شيء.

يظهر مما سلف، جلياً، مدى وعورة المسالك السياسية؛ التي تجتازها المرأة المغربية، فهذا المضمار ظل زمناً طويلاً حكراً على الرجال الأقوياء، وذوي النفوذ؛ فالانتخابات المغربية البرلمانية، أو الجماعية، كعادتها، دأبت على المرور بجوّ من التوتر، والحياة السياسية المُفْسِدة بالمال، وذلك معناه أنه في كل مرة تغيب النزاهة، والشفافية، والاختيار الحر، فيترتب عن ذلك المزيد من الإحباط، والنفور لدى المواطنين، فطابع العمل السياسي عندنا «علاوة على كونه مزاجياً، وكونه يتم في دوائر مغلقة، فإنه يخضع لنوع من الحكامة الإقطاعية؛ التي لا تعمل على إحداث التراكم الديمقراطي المفيد في تطوير الأفكار، وتجديد النخب، وخلق دينامية فعالة تأخذ بزمام المبادرة، وتتموقع استراتيجياً في خدمة المجتمع، بل

هو عبارة عن فن المراوغة، وحياكة الدسائس، وترتيب المناورات، لكسب مواقع، أو الحفاظ عليها، هذا النوع من التعامل مع السياسة يغذي ثقافة الغنيمة، وليس ثقافة الجهد، والاستحقاق»[1].

هكذا يبدو أن معظم المعيقات؛ التي تقف حاجزاً أمام بلوغ المرأة مراكز صنع القرار، ومشاركتها الفاعلة في المجتمع، ناجمة عن عادات، وتقاليد، وقيم اجتماعية سائدة، وممارسات سياسية، رسخت الفروق في القيادة بين الرجال والنساء، سواء تعلق الأمر باحتلال مواقع داخل هيئات سياسية، أم مناصب رسمية، أم تمثيلية، وجرى تحديدها باعتبارها فروقاً بيولوجية، في حين أنها تخضع لمعايير، وقيم ثقافية تمتد جذورها في تاريخ هذا المجتمع؛ ولذلك فتحرير النشاط السياسي النسائي ببلادنا، لا يستطيع أن يحقق الشيء الكثير بالاهتمام بتغيير القوانين فحسب، وإنما لابد أن يقترن النضال من أجل تغيير القوانين بنضال مماثل، بل من أجل تغيير المؤسسات الاجتماعية: كالأسرة، والمدرسة، وأجهزة الإعلام... إلخ.

إن وجود المرأة في الهيئات السياسية المختلفة، وإشراكها في عملية صنع القرار لم يعد ترفاً، بل بات ضرورة تلح عليها ظروف الوطن المنخرطة في مشاريع التنمية الشاملة؛ فالمرأة تجسد نصف المجتمع المغربي، ومعنى ألّا تبلغ صوتها، وإرادتها، أن نصف المجتمع صامت متقوقع لا يشارك في تنمية محيطه، ويستحيل أن تنطلق تنمية حقيقية دون نصف المجتمع هذا.

---

(1) وافي، العربي، مقاربة النوع والتنمية، مرجع سابق، ص121.

باستقراء المستقبل، يحدونا الأمل لتَبَوؤ النساء ليس مقاليد العمل السياسي فحسب، بل الدخول في جميع المجالات الاقتصادية ، والسياسية، وغيرها ، ولكن لن يتوافر ذلك إلا بتكاثف الجهود، حيث أكدت جميع المؤتمرات العالمية للأمم المتحدة على ضرورة إرساء، وتعزيز الشراكة بين المنظمات الحكومية والجهات الفاعلة ذات الصلة بالمجتمع المدني، بما فيها المنظمات غير الحكومية، ومؤسسات القطاع الخاص، والنقابات، والمنظمات النسائية، وذلك للنهوض بأوضاع المرأة، والعمل على تغيير ظروفها.

وهذا لا يتأتى إلا على المدى البعيد، والحال أنه لا يمكن الانتظار حتى تتم الاستجابة لكل هذه الشروط، والحاجات، وعليه وجب مرحلياً إجلاء رؤية واضحة للمستقبل، وخلق شروط ضرورية لإحقاق جزء من هذه الرؤية، وهذا يندرج ضمن شروط التنمية؛ التي يتوق إليها الكل في هذا الوطن.

إن شكل المشاركة هذه، وقيمتها، وأثرها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بشكل وطبيعة الآليات الديمقراطية السائدة في مجتمعنا، تلك الآليات؛ التي تؤدي إلى عدم تمركز القوة بيد فئةٍ دون الأخرى، بل تتيح توزيع مصادر القوة داخل المجتمع على قدر من المساواة، والتوازن.

خاتمة:

ثمة خيط بدأ ينتظم في المغرب جامعاً عناصر ثلاثاً: المرأة، والتنمية، والتمكين، كاشفاً عن دينامية آخذة في التشكل، من شأنها

أن تشهد، إنْ هي أبانت، عن جدية مجهوداتها، وحُسن نواياها، وعن جدارة المرأة، وأحقيتها في الفوز بِرِهان المساواة، والمناصفة.

إذ قام المغرب بالمصادقة على اتفاقية مناهضة التمييز ضد المرأة سنة (1993م)، كما صادق على الأهداف الإنمائية للألفية سنة (2000م)، وتم اعتماد اللائحة الوطنية سنة (2002م)، ثم إقرار مدونة الأسرة سنة (2004م)، وإدماج مقاربة النوع في الميزانية منذ سنة (2005م)، كما قامت الحكومة المغربية برفع التحفظات عن مجموعة بنود (CEDAW)، وإقرار حق انتقال الجنسية من أم مغربية لأطفالها سنة (2006م)، وأخيراً، وليس آخراً، إقرار نظام (الكوطا) في الانتخابات الجماعية (2009م).

فالمغزى؛ الذي تنطوي عليه هذه الإجراءات هو باختصار: العمل على مزيد من التمكين، والإنصاف، والمساواة للمرأة، باعتبار أن تجربتها في التأثير على عملية التحول الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، وحتى العقلاني، ثابتة تاريخياً في كل المجتمعات، وعلى مر العصور، حتى يتسنى لها الاضطلاع بدورها في معركة البناء، والتنمية، وذلك من خلال الربط الوثيق بين قضيتها، وقضية المجتمع ككل، سواء على المستوى السياسي، أو الاقتصادي، أو الاجتماعي، والسعي لإخراج قضيتها من مجالها النسوي المحض، إلى مجال التوازن المجتمعي المتوقف على توازن الأدوار، والوظائف بين الرجل، والمرأة.

❋ ❋ ❋

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

- العبادي، الحسن، عمل المرأة في سوس، طوبريس، الرباط، ط1، 1425هـ/ 2004م.
- العلوي، هادي، فصول عن المرأة، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1996م.
- الفاسي، علال، النقد الذاتي، دار الفكر المغربي، ط2، (د.ت.م).
- لغرايب، محمد، علاقة المدينة بالريف في المغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، وجدة وأريافها نموذجاً، مجلة جمعية تاريخ المغرب-وجدة- العدد الثاني، السلسلة الجديدة، شركة أنجاد للطباعة، 1415هـ/ 1994م.
- لمريني، عبد الحق، دليل المرأة المغربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 1993م.
- لمريني، فريد، صراع الحداثة والتقليد، معيقات التحول الليبرالي بالمغرب، دفاتر وجهة نظر (10)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006م.

- المرنيسي، فاطمة، أحلام النساء الحريم، حكايات طفولة في الحريم، ترجمة ميساء سري، مراجعة وتقديم محمد أحمد المير، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1997م.
- ميلر، سوزان غيلسون، مغرب القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين، ترجمة عايدة سيف الدولة، عن موقع: http://sjoseph.ucdavis.edu.pdf.
- وافي، العربي، مقاربة النوع والتنمية، سلسلة المعرفة للجميع، منشورات رمسيس، الرباط، كانون الأول/ ديسمبر، 2008م.

المصادر والمراجع الفرنسية:

- Auguste Mouliéras, le Maroc inconnu, 1ére partie exploitation du rif, Parie Ed fouque et cie, 1895.
- Berengère marques Pereira, Patricio Nolasco, La Représentation politique des femmes en Amérique latine, Belgique, Ed l'harmattan, 2001.
- Francine Descarries, Le projet féministe à l'aube du XXIe siècle, un projet de libération et de solidarité qui fait toujours sens, revue Cahiers de recherche sociologique, no 30, 1998, Montréal, Département de sociologie, UQAM.
- Monlay Tremblay, Rejfan Pelletier, que font elle en politique? Canada, presse universitaire Laval, 1995.
- Rita El Khayat, Le Maghreb des femmes, les défis du XXIe siècle, rabat, Ed Marsam, 2001.

المصادر والمراجع الإسبانية:

- Antoinette Fouque, Hay dos sexos, Sociologõa y política, Mexico: éd Siglo XXI, 2008.
- Svetlana Aivazova, libertad e igualdad de las mujeres en los paises socialistes de Europa del Este, 1960-1980, Enciclopedia historica y politica de las mujeres, presse universitaire de France, 1997, Ed akal, 2010, para lengua Espanola.
- María Teresa López de la Vieja, Feminismo, del pasado al presente, Espania, éd Universidad de Salamanca, Espania, éd Universidad de Salamanca, 2000.



الفهرس

